







LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

DU MÊME AUTEUR

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice, avec cent vingt-quatre cartes, plans et illustrations, d'après les monuments, par M. l'abbé DOUILLARD, architecte, 4e édition, 1885, 4 volumes in-12. Paris, Berche et Tralin, Prix. . . . . 16 francs.

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien, von F. VIGOUROUX. Autorisirte Uebersetzung von JOH. IBACH, Pfarrer von Villmar, 1885-1886, Mayence, Franz Kirchheim, 4 in-8o.

Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, *suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament*, par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice, avec une carte et des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé DOUILLARD, architecte. In-12, 1882, Paris, Berche et Tralin. Prix . . 4 francs.

La Bible et la critique. Réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan. Brochure in-8o, 1883, Paris, Berche et Tralin. Prix. . . . . 1 franc.

Manuel biblique ou Cours d'Écriture sainte à l'usage des Séminaires. *Ancien Testament*, par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice. *Nouveau Testament*, par L. BACUEZ, prêtre de Saint-Sulpice. Cinquième édition, 1885-1886, 4 volumes in-12, Paris, Roger et Chernoviz. Prix . . . . 14 francs.

Carte de la Palestine, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une feuille papier du Japon, imprimée en quatre couleurs, de 0 m. 47 de haut sur 0 m. 39 de large. Deuxième édition, 1885, Paris, Roger et Chernoviz. Prix . . . . 1 fr. »»
Achetée avec le *Manuel biblique*. . . . . 0 fr. 50

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

Le TOME IV de : **Les Livres saints et la critique rationaliste**, contenant la suite de la réfutation des objections des incrédules contre l'Ancien et le Nouveau Testament.

LES

LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

HISTOIRE ET RÉFUTATION

DES OBJECTIONS DES INCRÉDULES CONTRE LES SAINTES ÉCRITURES

PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

Avec des Illustrations d'après les Monuments

Par M. l'Abbé DOUILLARD, Architecte

TOME TROISIÈME

PARIS

A. ROGER & F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

—

1887


BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED


ST. MICHAEL'S COLLEGE

LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

SECONDE PARTIE

RÉFUTATION DES OBJECTIONS CONTRE LA BIBLE

LIVRE PREMIER

LE PENTATEUQUE

CHAPITRE I[er]

ORIGINE MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE

Après avoir retracé les phases principales de la guerre contre les Écritures, nous devons éclaircir maintenant les difficultés qu'offre le texte sacré et réfuter les objections des incrédules. En suivant jusqu'ici l'ordre historique nous avons déjà rencontré sur notre route la plupart des objections que soulève la critique ; mais nous n'avons guère pu que les signaler, sans nous y arrêter ; le moment est venu de les discuter plus à fond, et à la place où elles se présentent dans la Bible, en ajoutant à celles que nous avons déjà men-

tionnées l'exposé et la réfutation de celles dont nous n'avons pas eu encore l'occasion de parler.

Le premier livre de l'Ancien Testament est le Pentateuque. Depuis Celse et Julien l'Apostat, c'est de tous les écrits inspirés celui qui a été le plus souvent en butte aux traits des ennemis de la foi. Aujourd'hui, on lui conteste jusqu'à son rang : on nie son authenticité, [1] son antiquité, sa véracité ; il n'y a pas un chapitre, presque pas un verset contre lequel on n'émette des doutes ou l'on n'invente des difficultés de toute sorte : c'est donc la partie de la Bible qui devra nous occuper le plus longuement. Nous allons établir d'abord son origine mosaïque ; nous répondrons ensuite tour à tour aux objections de détail, pour le venger de toutes les fausses accusations dont il est l'objet.

La question de l'authenticité, c'est-à-dire de l'origine mosaïque du Pentateuque est une question capitale. Elle est comme le fondement sur lequel repose tout l'édifice biblique et par là même la religion juive et chrétienne. Si l'histoire de la sortie d'Égypte a été écrite au moment même où s'est accompli ce grand événement et par le principal acteur, son témoignage est irrécusable et la mauvaise foi seule peut révoquer en doute la véracité des faits de l'Exode; si, au contraire, elle n'a été rédigée que plusieurs siècles après, ceux qui nient l'inspiration des Écritures peuvent en contester l'autorité au nom de la critique, en nier la véracité et considérer comme des mythes les grands événements et les grands miracles qui amenèrent la délivrance des Hébreux du joug égyptien. De plus, ils ont le droit de prétendre que le Pentateuque ne nous représente pas l'état re-

1. Le parti pris seul qui, par « principe, s'interdit tout examen ou s'aveugle par habitude sur les faits les plus palpables, peut encore s'en tenir à l'opinion traditionnelle [sur l'origine mosaïque du Pentateuque] ou essayer de la défendre. » Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, 1879, t, I, p. 12.

ligieux, intellectuel et moral des contemporains de Moïse, mais celui d'une époque postérieure, où la civilisation avait progressé, où la religion s'était perfectionnée, où la législation s'était formée peu à peu, grossissant et se complétant d'âge en âge. La loi mosaïque n'est point dans ce cas le fruit de la révélation mais du progrès naturel de l'esprit humain. Le caractère surnaturel de la religion et des institutions hébraïques se trouve ainsi profondément altéré ou plutôt détruit, et quoique le théologien soit toujours armé pour défendre les premiers livres de l'Ancien Testament au nom de la foi, le critique ne l'est plus contre l'incrédulité qui rejette d'une part les décisions de l'Église et récuse d'autre part l'autorité d'une histoire, écrite longtemps après les événements qu'elle raconte, et dont il est impossible de vérifier et de contrôler les témoignages. L'origine divine de la loi judaïque, la vocation du peuple élu, la révélation primitive, tous les grands faits, en un mot, qui sont la base du Christianisme, deviennent ainsi suspects et douteux, en dehors de l'autorité de l'Église.

C'est l'importance même de cette question de l'authenticité du Pentateuque qui nous explique l'acharnement avec lequel les incrédules reviennent sans cesse à la charge contre la croyance traditionnelle [1]. Ils veulent renverser cette forte muraille pour pénétrer au cœur de la place, car ils savent qu'ils ne peuvent rien contre la religion, tant qu'ils n'ont pas détruit ces remparts qui la défendent. Sous l'apparence d'une question purement littéraire, c'est le principe de la religion qui est en jeu. Il s'agit bien moins de savoir quel est l'auteur et la date d'un livre que de ruiner ou de défendre l'existence du surnaturel et de la révélation. La question de l'origine du Pentateuque est devenue celle même du rationalisme et de la religion révélée. A l'heure présente, le débat sur les Évangiles et les Épîtres, après avoir

1. Voir t. II, p. 496 et suiv.

passionné les esprits pendant tant d'années, est relégué à l'arrière-plan, et l'on s'occupe surtout de rechercher à quelle époque remontent l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, pour essayer de montrer que les lois qu'ils contiennent ne viennent point de Moïse, mais sont le fruit naturel du développement de la vie nationale d'Israël, d'où il résulte qu'il n'y a point de révélation mosaïque.

Il nous faut donc établir tout d'abord l'authenticité du Pentateuque, c'est-à-dire démontrer qu'il a été écrit à l'époque même de l'Exode, comme l'a toujours enseigné la tradition juive et chrétienne. Observons néanmoins que nous n'avons pas besoin de soutenir et que nous ne soutenons pas que l'œuvre de Moïse nous est parvenue dans son intégrité absolue, sans aucun changement, sans aucune addition, sans aucune altération et sans aucune glose. Quelques modifications plus ou moins légères, apportées çà et là dans la suite des temps, à cette antique histoire, soit pour la compléter, soit pour la rendre plus facile à comprendre, soit pour en rajeunir la langue n'empêchent pas que l'ensemble n'appartienne à la composition première. Bossuet et les critiques les plus stricts admettent sans difficulté des changements « sur des nombres, sur des lieux ou sur des noms, » l'addition du récit de la mort de Moïse à la fin du Deutéronome, etc. [1].

Il est à propos de remarquer que lorsqu'on dit que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse, il ne faut pas l'entendre en ce sens que cet écrit soit encore aujourd'hui en tout point tel qu'il était, quand il sortit de la plume de son auteur. Les plus orthodoxes eux-mêmes admettent qu'il a pu subir quelques légères modifications et recevoir quelques courtes additions... Quand nous disons que le Pentateuque est de Moïse, nous voulons seulement affirmer qu'il l'a composé dans sa substance et dans sa totalité et que si l'on y

1. Bossuet, *Discours sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. XXVIII, édit. de Bar-le-Duc, t. IV, p. 222.

rencontre certaines choses qui ne soient pas mosaïques, elles sont accessoires, secondaires et accidentelles [1].

Nous n'avons donc à défendre l'authenticité du Pentateuque que dans sa substance, sans nous occuper des menus détails que la critique peut suspecter d'interpolation ou de modification [2].

L'origine mosaïque du Pentateuque étant ainsi entendue, nous allons l'établir en rappelant en premier lieu les témoignages sur lesquels elle s'appuie et en exposant en second lieu l'argument tiré de l'étude de son contenu. Ce second argument sera celui que nous développerons de préférence, parce qu'il nous paraît le plus propre à opérer la conviction dans tous les esprits sans parti pris et parce qu'il répond mieux à la manière de raisonner des rationalistes, qui s'appuient exclusivement sur des preuves intrinsèques.

Article 1er

Preuves extrinsèques de l'authenticité du Pentateuque.

La tradition chrétienne a toujours attribué unanimement à Moïse la composition du Pentateuque. Les Pères, les docteurs, les interprètes et les commentateurs catholiques de tous les temps n'ont jamais varié là-dessus [3], et le Concile de Trente a été l'écho fidèle de la croyance de l'Église en nommant Moïse, dans le Canon des Écritures, comme l'au-

1. Re, *Gli scritti di Mosè*. dans l'*Archivio di letteratura biblica*, t. v, 1883, p. 294. Cf. Kaulen, *Einleitung in die h. Schrift*, p. 44, 163-164.

2. Sur ces menus détails, qu'il sera inutile d'énumérer ici pour la défense de la Bible, on peut voir notre *Manuel biblique*, 5e édit., t. I, p. 370-381 ; Welte, *Nachmosaisches im Pentateuch*, 1841. — Il faut remarquer, du reste, que, par une singulière contradiction, les critiques rationalistes qui admettent si volontiers partout des interpolations et des changements de toute espèce allèguent constamment ces gloses insignifiantes contre l'origine mosaïque du Pentateuque.

3. C'est un fait reconnu de tout le monde.

teur des cinq premiers livres de la Bible. L'Église elle-même a reçu cette croyance de la synagogue. Il est en effet certain qu'à l'époque de Notre-Seigneur, les Juifs attribuaient le Pentateuque à Moïse. C'est ce qui résulte des paroles de Jésus-Christ rapportées dans les Évangiles, ainsi que de nombreux passages du Nouveau Testament et des écrits de Philon et de Josèphe.

Notre-Seigneur parle de Moïse dans seize passages des Évangiles. Dans deux d'entre eux, c'est à propos d'événements importants de l'Exode[1]. En deux autres endroits, nous avons une allusion au législateur des Hébreux et les termes employés dans le second cas sont dignes de remarque : « Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi[2] ? » Plusieurs fois le Sauveur parle de certaines prescriptions du Pentateuque[3] de telle sorte qu'il est difficile de croire qu'il s'accommode simplement aux croyances populaires, en les attribuant à Moïse : ainsi quand il dit que Moïse a donné des lois concernant la lèpre[4], l'obéissance aux parents[5], le divorce[6]. Parlant de l'Ancien Testament en saint Marc et en saint Luc[7], il nomme « le livre de Moïse, » « Moïse et les Prophètes, » « la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes. » Enfin, en saint Jean[8], il en appelle aux « écrits de Moïse, » comme ren-

1. Joa. III, 14 ; VI, 32.
2. Matt. XXIII, 2 ; Joa. VII, 19.
3. Matt. VIII, 4 ; cf. Marc, I, 44 ; Luc, V, 14 ; Matt. XIX, 8 (cf. Marc, X, 3-9) ; Marc, VII, 10 ; Luc, XX, 37 ; Joa. VII, 22-23.
4. Lev. XIII, XIV.
5. Ex. XX, 12.
6. Deut. XXIV, 1-4. Marc, X, 5. Jésus-Christ dit que Moïse a *écrit* cette loi.
7. Marc, XII, 26 ; Luc, XVI, 29, 31 ; XXIV, 44.
8. Joa. V, 45-47. On a prétendu, afin d'affaiblir la force de ce témoignage, que Jésus pouvait ne parler ainsi que pour s'accommoder au langage des Juifs, mais la manière dont il s'exprime, Joa. V, 46, où il fait appel à Moïse lui-même, prouve que cette interprétaon n'est pas admissible.

dant témoignage de sa personne et il ajoute que si les Juifs qui l'écoutent croient réellement à Moïse, ils doivent croire aussi en lui, puisque Moïse a écrit de lui. Ses Apôtres et ses disciples se sont exprimés de la même manière sur l'origine mosaïque du Pentateuque[1].

Philon dit que Moïse « a écrit des volumes sacrés dont une partie est historique et l'autre contient des préceptes et des défenses. » Il ne ressemble pas, ajoute-t-il, « aux autres écrivains, il a voulu montrer que Dieu est le créateur de l'univers.[2] » Josèphe attribue expressément cinq livres à Moïse[3] et il marque qu'ils commencent par le récit de la création du monde[4]. Le Talmud, ce grand recueil de toutes les traditions judaïques, enseigne formellement que Moïse a écrit les cinq premiers livres de la Bible[5]. Il va même au-delà de la vérité, en enseignant que tous les mots en ont été dictés oralement à leur auteur. Parmi les Rabbins, il n'y a désaccord qu'en ce qui concerne les derniers versets du Deutéronome : les uns soutiennent cette opinion singulière que Moïse y raconte par anticipation sa propre mort que Dieu lui aurait révélée ; les autres pensent, non sans vraisemblance, que Josué compléta par ce récit l'histoire du législateur des Hébreux[6].

1. Luc, xvi, 20 ; xxiv, 27 ; Act. iii, 22 ; xv, 21 ; xxvi, 22 ; xxviii, 23 ; Rom. v, 13-14 ; x, 5, 19 ; Apoc. xv, 3 ; Matt. xix, 7-8 ; xxii, 24 ; Marc, xii, 19 ; Luc. xx, 28 ; Joa. i, 45. Voir E. C. Bissel, *The Pentateuch*, p. 42-44.

2. *De vita Mosis*, l. ii, *Opera*, éd. Mangey, t. i, p. 141.

3. *Contra Apionem*, i, 8, éd. Didot, t. ii, p. 340-341 ; cf. *ibid*, ii, 15-16, p. 378 ; *Ant*. IV, viii, 3, t. i, p. 134, etc.

4. *Ant.*, *Proœm.*, 4, t. i, p. 3.

5. *Baba bathra*, 15 *b*.

6. Voir Hamburger, *Real-Encyklopädie des Judenthums*, 2 in-8°, Strelitz, 1874, t. i, p. 825. Le huitième article de la foi juive, exposé par Maimonide porte : « Il faut croire que la loi que nous possédons est la loi qui nous a été donnée par Moïse... Moïse écrivit ce qui lui fut dicté sur l'histoire et sur les lois. » *Comm. in tr. Sanhedr.* cap. xi, dans

Quoi qu'il en soit, du reste, de ce dernier point, les Talmudistes, en attribuant à Moïse la composition du Pentateuque, n'étaient indubitablement que l'écho de la croyance de leurs pères. Les Samaritains ennemis des Juifs ne s'expriment pas autrement qu'eux [1]. L'auteur du second livre des Machabées, celui de l'Ecclésiastique, des Paralipomènes, des troisième et quatrième livres des Rois, Esdras, Néhémie parlent tous aussi de la même manière du livre et de la loi de Moïse [2]. Nous pouvons remonter ainsi jusqu'au livre de Josué, écrit avant le règne de Saül [3] : « Le livre de la loi de Moïse » y est plusieurs fois cité [4].

Toute la littérature hébraïque rend donc témoignage à l'origine mosaïque du Pentateuque. Les livres historiques et prophétiques qui ne citent pas Moïse en termes exprès le font du moins d'une manière indirecte par voie d'allusions et d'emprunts. Le Psautier est le Pentateuque mis en prières. L'ange qui apparaît au commencement du livre des Ju-

Abrabanel, *Sépher Rosch 'Amanah, Liber de Capite fidei*, transl. per G, Vorstium, c. I, in-4°, Amsterdam, 1638, p. 6. Cf. la traduction de Surenhusius, *Mischna cum commentariis integris Maimonidis et Bartenoræ*, 6 in-f°, Amsterdam, 1702, t. IV, p. 264. Abrabanel déclare qu'on ne peut appartenir à la communion israélite qu'autant qu'on accepte cet article de foi. Abrabanel, *ibid.*. c. VI, p. 21.

1. Dans le *Chronicon samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est Liber Josuæ*, datant de l'époque des Ptolémées, Dieu dit à Josué, cap. IX : « Jusaa, ne abroges lectionem eorum quæ Musa propheta in unum codicem collegit, et quæ scripsit, ea nempe quæ Levitis... servanda tradita sunt. » Edit. G. J. Juynboll, Lugd. Batav., 1848, p. 141, texte arabe, p. 10.

2. II Mac. VII, 6; Eccli. XXIV, 33; II Par. XXIII, 18; XXV, 4; XXXIV, 14; XXXV, 12 ; I Esd. III, 2; VI, 18; II Esd. XIII, 1 ; Bar. II, 2 ; Dan. IX, 11, 13; III Reg. II, 3; IV Reg. IV, 6.

3. Voir Jos. IX, 27, comparé avec II Reg. (II Sam.) XXI, 1 et suiv. D'après V, 1, l'auteur était du nombre de ceux qui avaient traversé le Jourdain à l'époque de l'entrée des Israélites dans la Terre Promise. Cf. *Manuel biblique*, 5e édit., t. II, p. 5.

4. Jos. VIII, 31 ; XXIII, 6; cf. I, 8 ; VIII, 34.

ges tire les discours qu'il adresse aux Israélites de l'Exode et des Nombres[1]; le prophète innommé qui reproche aux tribus du Nord leur infidélité leur rapporte des paroles de l'Exode[2] et le message que Jephté envoie aux Ammonites n'est qu'un abrégé de plusieurs chapitres des Nombres[3]. Tous les autres écrivains de l'Ancien Testament puisent de même, qui plus, qui moins, à cette source abondante du Pentateuque. « Le peuple Juif, avec toute son histoire et toute sa littérature, est comme le papyrus vivant, indestructible, inaltérable sur lequel est écrit comme par le doigt de Dieu le texte de la *Thorah*. L'histoire postérieure à Moïse présuppose la loi du Sinaï comme la loi écrite ; la littérature postérieure à Moïse, soit ancienne soit récente, atteste par ses nombreuses voix la priorité de la *Thorah* sous sa forme actuelle... En un mot, les livres historiques, prophétiques, didactiques et poétiques d'Israël, ont leur fondement et leurs racines dans la loi de Moïse[4]. »

1. Jud. II, 1-3; cf. Ex. XXIII, 22-23; XXXIV, 12, 13, 15; Num. XXXIII, 55; Deut., VII, 1, 5. 12.

2. Jud. VI, 8-10; cf. Ex. XX, 2, 3, 12; XXIII, 24.

3. Jud. XI, 15-27; cf. Num. XX-XXII, Cf. aussi Jud. II, 11; III, 7, 9, 12, 15; IV, 1, 7. etc., et Deut. XI; Jud. VIII, 23 et Exod. XV, 18; Jud. I, 2; XX, 18 et Gen. XLIX, 9 et passim. Voir beaucoup d'autres allusions indiquées par le P. J. Knabenbauer, *Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. IV, p. 207-208.

4. Fr. Delitzsch, *Die Genesis*, 2e édit., 1853, p. 6, 14-15. On peut voir cet argument longuement et soigneusement développé dans W. Smith, *The Book of Moses or the Pentateuch in its authorship*, Londres, 1868, t. I, p. 44-227. Voir aussi Herbst et Welte, *Einleitung in die h. Schriften des Alten Testaments*, 1842, t. II, p. 7-16; Keil, *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des A. T.*, 2e édit., 1859, p. 113-122; *Manuel biblique*, t. I, p. 341-346; Kaulen, *Einleitung*, p. 160-161. Pour les prophètes, voir en particulier dans le texte hébreu les passages suivants qui supposent l'existence d'une loi écrite : Osée, VIII, 12; cf. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, Erlangen, 1881, p. 37 et suiv.; Jér. XXXI, 31-33; XVIII, 18; Ezech. VII, 26; Lam. II, 9; Soph.

Le Deutéronome nous apprend en termes formels que « Moïse écrivit cette loi et la remit aux prêtres, enfants de Lévi, qui portaient l'arche d'alliance de Jéhovah, et à tous les anciens d'Israël[1] » Les uns étendent à tout le Pentateuque le sens du mot « loi ; » les autres le restreignent au Deutéronome, mais, même dans cette dernière interprétation, ce passage nous fournit une preuve au moins indirecte de l'origine mosaïque des quatre autres livres du Pentateuque car le cinquième n'étant qu'un abrégé des précédents en présuppose nécessairement l'existence. L'Exode nous parle

III, 4; Mal. II, 7; Ps. XVIII (Vulg. XVII), 23; Mich. II, 11; Osée, IV, 6. La loi est mentionnée sous le nom de *Thorah de Jéhovah* dans les anciens prophètes: Amos, II, 4; Osée, IV, 6; VIII, 1, 12; Is. I, 10; II, 3; V, 24; VIII, 16, 20; XXIV, 5; XXX, 9; Mich., IV, 2. Ceux qui combattent l'authenticité du Pentateuque prétendent que le mot *Thorah* ne désigne pas ici la loi écrite, mais un enseignement de Jéhovah ; or il y a plusieurs passages où ce dernier sens est inadmissible, comme Amos, II, 4, où la Thorah est mise en parallèle avec les commandements de Dieu, etc.; Osée, IV, 6, où il est question d'une loi sacerdotale, non seulement violée, mais oubliée, ce qui suppose une haute antiquité; Osée, VIII, 1, où Thorah et *alliance* sont synonymes, comme ils le sont également dans Is. XXIV, 5. Le mot *alliance* ne peut s'appliquer à l'enseignement de Dieu donné par les prophètes. Cf. G. Vos, *Mosaic Origin of the Pentateuchal codes*, p. 227-229. Aussi M. Smend, l'un des plus ardents partisans de M. Wellhausen, est-il obligé de le reconnaître : « Hoseæ verba (VIII, 12) octavo sæculo, apud Ephraimitas multas leges scriptas fuisse comprobant... quamvis a magna populi parte negligerentur... ut adeo divini juris videantur, ac si ab ipso Jehova scripta essent... Certe plurimas illas leges quorum Hosea mentionem facit, ad Mosem inventorem relatas esse putandum est. » *Moses apud prophetas*, p. 13, 19; cf. G. Vos, *loc. cit.*, p. 229-235; Bissell, *Pentateuch*, p. 301.

1. Deut. XXXI, 9. Cf. XXXI, 24. Cf. Keil, *Lehrbuch der Einleitung*, p. 111-112; Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, t. III, p. 153-166; H. Hävernick, *Handbuch der Einleitung in das A. T.*, § 108, t. II, p. 157-162. « Nous reconnaîtrons volontiers, dit M. Reuss, que le code deutéronomique (chap. IV, 44-XXVIII, 69) a l'air de prétendre être rédigé par Moïse lui-même. » *L'histoire sainte et la loi*, t. 1, p. 24.

d'ailleurs « du livre » dans lequel le libérateur d'Israël reçoit l'ordre d'écrire la prescription divine qui commande d'anéantir les Amalécites [1]. Il est dit aussi que Moïse écrivit les paroles de la loi dans « le livre de l'alliance » et qu'il le lut ensuite au peuple [2]. La liste des campements d'Israël que nous lisons dans les Nombres [3] est expressément attribuée à Moïse.

Indépendamment de ces témoignages explicites, nous rencontrons dans le Pentateuque une foule d'expressions et de réflexions qui fixent la date de sa composition, parce qu'elles nous montrent qu'au moment où vivait l'auteur, les Israélites n'habitaient pas encore la Terre Promise. C'est ce que nous allons établir par l'examen du contenu même du Pentateuque. Nous donnerons à cet examen un assez long développement, à cause de l'importance qu'a prise aujourd'hui cette question.

Article II

Preuves intrinsèques de l'authenticité du Pentateuque.

Avant d'établir l'origine mosaïque du Pentateuque par l'examen de son contenu, il est à propos de rappeler quelques principes qui permettront de comprendre plus facilement ce qui va suivre et de mieux saisir la portée et la valeur de l'argument que nous allons exposer.

1. Ex. XVII, 14. Le texte, tel qu'il est ponctué dans les Massorètes, porte « le livre » avec l'article *bas-séfer*, non *un* livre, *be-séfer*, ce qui indique qu'il ne s'agit pas d'écrire seulement la prescription contre les Amalécites, mais qu'il y avait un livre dans lequel Moïse écrivait les événements de la sortie d'Égypte. Il n'est du reste nullement vraisemblable que Dieu eût dit a Moïse de prendre un livre pour y inscrire une seule prescription aussi courte; les Massorètes ont donc eu raison de lire *le* livre, et non *un* livre. Voir Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, t. III, p. 150-152.

2. Ex. XXIV, 4, 7. Cf. Hengstenberg, *Beiträge*, t. II, p. 467-468.

3. Num. XXXIII, 2.

§ I. — COMMENT ON PEUT RECONNAITRE SI LE PENTATEUQUE A ÉTÉ ÉCRIT AU TEMPS DE L'EXODE.

Tout livre, même inspiré, porte la trace du temps et du lieu où il a été écrit. Personne ne peut complètement s'affranchir du milieu dans lequel il vit; chacun partage plus ou moins les préoccupations de ceux qui l'entourent, leurs idées, leurs passions, leurs besoins, et il laisse comme l'empreinte de ces idées, de ces passions dans ce qu'il écrit comme dans ce qu'il fait. Il y marque ainsi, sans s'en douter et d'une manière inconsciente, la date de l'époque où il a vécu, car chaque siècle, avec des aspirations communes, qui sont comme le fond de la nature humaine, a des besoins particuliers, des goûts différents, des tendances propres et qu'on pourrait appeler individuelles, qui tiennent aux circonstances, aux événements, au milieu. Tous les fleuves ont leur route tracée vers la mer, mais quelle variété et que de changements dans leur cours! Aujourd'hui leurs eaux grossissent, se troublent, se soulèvent et débordent, demain elles baissent et coulent avec calme et limpidité; à certains moments, elles ne reflètent que les arbres qui croissent sur leurs rives, à d'autres, elles projettent l'ombre des barques qui les sillonnent; maintenant elles étincellent au soleil, bientôt elles seront assombries par de noirs nuages. Les générations des hommes passent comme les fleuves, tantôt gaies, tantôt tristes; tantôt pleines d'espérances et heureuses de la vie que la Providence leur a faite, tantôt découragées et accablées sous le poids des misères et de l'oppression. Et la joie et la tristesse tiennent à des causes si complexes et si multiples, elles se manifestent de manières si différentes qu'à chaque époque ces sentiments communs de l'humanité ont pour ainsi dire une forme particulière. La Rome impériale trouvait son bonheur dans les jeux du cirque; le moyen âge ne rêvait que tournois et passes d'armes. L'esclavage était la plaie du

monde antique ; le paupérisme est la plaie du monde moderne. Tous les hommes se ressemblent par leur aspect général, et cependant chacun a sa physionomie personnelle. On peut aussi distinguer un siècle d'un autre par les traits qui sont propres à chacun, de sorte qu'il soit impossible de les confondre entre eux. Quels sont ces traits ?

Saint Paul, le premier ermite, depuis longtemps séparé du monde, demandait à saint Antoine qui le visitait, si les hommes bâtissaient toujours des maisons [1]. Les hommes bâtissent toujours des maisons, mais ils ne les bâtissent pas partout ni dans tous les temps de la même manière. Chaque époque, comme chaque pays, a son style d'architecture, qui permet de classer chronologiquement les monuments de cet art. Ce qui est vrai de l'architecture l'est aussi des mœurs, des usages, des coutumes, des lois, du développement des sciences, de la religion, des relations internationales, etc. Toutes ces choses varient selon les temps et les lieux et marquent les nations de leur empreinte, aux diverses période de leur existence.

S'il est donc possible de connaître d'une manière certaine et suffisamment caractérisée l'époque où a vécu Moïse, il sera par là même facile de contrôler le témoignage de la tradition qui lui attribue la composition du Pentateuque et de s'assurer qu'elle ne s'est point trompée. Or, par bonheur, rien n'est plus aisé.

Quoique chaque siècle se distingue par des traits particuliers, il en est dont la physionomie est plus fortement accusée, de même que, parmi les hommes, qui ne se ressemblent jamais complètement, il en est qui tranchent davantage sur les autres par une figure moins vulgaire et plus originale. Dans l'histoire du monde, il y a des moments de crise ; dans l'histoire des peuples, il y a des révolutions qui surexcitent plus vivement les esprits, soulèvent plus vio-

1. S. Jérôme, *Vita S. Pauli*, 10, t. XXIII, col. 25.

lemment les passions, comme le mouvement des croisades ou l'explosion de la révolution française. Par un concours d'événements et de circonstances, qui ne peuvent plus se renouveler dans la vie d'un peuple, il se produit même parfois un fait capital, qui décide de son avenir et fixe sa destinée pour des siècles, comme la conquête de l'Angleterre par les Normands. Alors, au milieu de ces crises extraordinaires qui ébranlent toute une masse d'hommes, troublent tous leurs intérêts, modifient toutes leurs conditions d'existence, il s'accomplit des phénomènes qui ne reparaissent plus à aucune autre période de leur histoire. Ces phénomènes, on peut les saisir, on peut les déterminer et en faire ainsi comme des points de repère chronologiques, de véritables signes du temps.

Moïse a fleuri à une époque de ce genre. De son vivant, Israël a quitté l'Égypte où il était esclave, il a commencé à mener une existence indépendante, il s'est mis en campagne pour aller conquérir la Palestine. C'est bien là l'événement le plus grave et le plus important de l'histoire d'une nation, car c'est sa naissance à la vie politique. Si nous retrouvons dans le Pentateuque la trace des mouvements divers qu'une telle révolution provoqua dans les esprits ; si nous y voyons sur le vif, avec les passions qui ont dû l'agiter, avec ses élans de confiance et ses accès de découragement, ce peuple d'esclaves qui fuit l'Égypte où il est opprimé pour aller chercher une terre où il lui soit permis d'être libre et heureux ; si, en un mot, nous avons là le tableau fidèle de l'Exode avec toutes ses circonstances et ses péripéties, nous sommes fondés à dire que l'ouvrage a été écrit à cette époque même. Il est certain qu'alors Israël se trouva dans une situation qui ne se représente plus dans son histoire. Pour que le Pentateuque nous peigne fidèlement cette situation, il faut qu'il ait été écrit au moment même où s'accomplissaient les événements; plus tard personne n'aurait pu éprou-

ver les mêmes émotions et les faire revivre sous sa plume. Aujourd'hui l'archéologue peut jusqu'à un certain point réussir à faire illusion ; il peut tenter de faire revivre l'image du passé et de lui donner ce qu'on appelle la couleur locale, et cependant, en dépit de sa science, la date où il écrit perce toujours par quelque endroit. Quiconque, par exemple, lira l'*Uarda* de M. Ebers, aussi savant égyptologue qu'habile écrivain, y reconnaîtra sans peine, malgré l'exactitude des descriptions du temps de Ramsès II et de l'Exode, les idées et les préoccupations du XIXe siècle. Mais nous n'avons pas à craindre, du reste, d'être induits en erreur par les fausses peintures de romans historiques, quand il s'agit de ces temps reculés. Les anciens n'étaient pas archéologues et les Hébreux moins que personne. Auraient-ils voulu l'être, les moyens nécessaires pour le devenir leur faisaient absolument défaut. Si donc un de leurs écrits nous représente d'une manière non méconnaissable l'image d'une époque déterminée, nous pouvons l'affirmer sans crainte d'erreur : cet ouvrage est contemporain des événements qu'il rapporte. Les preuves intrinsèques en faveur de l'authenticité d'un livre, preuves dont on peut abuser mais dont on peut faire aussi un usage discret, sage et judicieux, ont alors une portée considérable. Le caractère original du temps permet de les reconnaître plus facilement qu'à une période terne et presque sans caractère, de même qu'il permet d'en faire plus aisément l'application.

Enfin il y a des œuvres qui portent plus qu'aucune autre la marque de leur siècle, ce sont celles qu'on appelle écrits « de circonstance, » parce qu'elles ont été rédigées, non dans un but spéculatif ou purement historique, mais en vue du moment présent, pour répondre à un besoin actuel, urgent, à l'occasion, par exemple, d'un grand danger public, telles que les Apologies de saint Justin et de Tertullien, au milieu du feu des persécutions. Les compositions de cette

nature portent nécessairement la trace sensible et comme la marque des événements qui ont provoqué leur publication, et il est ainsi plus aisé d'en fixer la date. Si le Pentateuque a été écrit par Moïse, il a dû, par la force même des choses, être en partie un écrit de circonstance et il devra nous être facile de le reconnaître.

C'est avec ces principes présents à l'esprit qu'il faut le lire et le méditer, pour se rendre compte s'il est du temps de l'Exode ou d'une époque postérieure. Moïse est d'origine israélite : l'auteur du Pentateuque parle-t-il comme un Israélite ?— Moïse a été élevé en Égypte, il a vécu dans ce pays et dans la péninsule du Sinaï : reconnaît-on dans le livre qu'on lui attribue l'homme qui a habité l'Égypte et le Sinaï, qui a été élevé à la cour des pharaons, qui a été en contact avec la société égyptienne ? — Moïse a décidé ses frères à quitter la vallée du Nil où ils étaient accablés sous un joug oppresseur, pour aller sacrifier au vrai Dieu sur le mont Horeb et entreprendre ensuite la conquête de la terre de Chanaan : l'auteur du Pentateuque s'exprime-t-il comme un contemporain, un témoin de ces événements ? Peut-on, en un mot, reconnaître en lui un homme qui a vu les faits qu'il rapporte et dont l'âme a senti les émotions que l'Exode a dû produire sur Israël ?— Telles sont les questions qu'il faut se poser et que nous allons tâcher de résoudre. Voici quelle sera notre marche. Nous commencerons par montrer, en exposant le plan du Pentateuque, que ce livre n'est pas un simple recueil de morceaux plus ou moins disparates, plus ou moins bien cousus ensemble, mais qu'il forme un tout suivi et coordonné. Nous rechercherons ensuite s'il est réellement l'œuvre de Moïse, en examinant le dessein que s'est proposé son auteur et de quelle manière il l'a rempli. Nous verrons enfin si tout ce qu'il renferme convient à l'époque de l'Exode.

§ II. — Plan du Pentateuque.

Un certain nombre de critiques ont nié l'unité du Pentateuque en général et de la Genèse en particulier. A les croire, les cinq livres que la tradition attribue à Moïse ne seraient qu'une compilation indigeste de pièces et de morceaux divers, mal liés ensemble, dans lesquels on ne remarque ni unité de composition ni unité d'esprit : les répétitions abondent ; les doublets sont fréquents ; le langage, le style accusent des mains différentes dans les différentes parties ; bien plus, il existe des contradictions flagrantes dans le récit des mêmes faits. Nous répondrons plus loin aux difficultés de détail ; établissons maintenant d'une manière générale l'unité du Pentateuque.

D'après la division actuelle de nos Bibles, il se partage en cinq livres connus sous le nom de Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome ; mais cet arrangement ne remonte pas à l'époque de sa rédaction. En tenant compte des matières traitées et du plan suivi, on doit le diviser en trois parties : l'introduction, le corps du récit et la récapitulation ou résumé des points principaux de la loi mosaïque. Le but, non pas unique mais principal de l'ouvrage, est de faire connaître cette loi et les circonstances dans lesquelles elle fut donnée, au moment où Israël devint un peuple. Tout se ramène à cette idée-mère. La Genèse est une véritable introduction, digne frontispice de la législation du Sinaï ; elle retrace la généalogie ou l'origine du peuple de Dieu depuis la création du monde jusqu'à l'établissement de la famille de Jacob dans la terre de Gessen, en Égypte. C'est dans la vallée du Nil qu'Israël cesse d'être une simple famille pour devenir un peuple. Alors commence son histoire nationale au moment où la persécution sévit contre lui et nous le montre prodigieusement multiplié. Le récit de cette persécution ouvre l'Exode et avec lui le corps de l'ouvrage, qui comprend, outre l'Exode, le Lévitique et

les Nombres. Ces trois livres ne forment qu'un seul tout : on les a distingués les uns des autres par leur objet principal, savoir la sortie d'Égypte dans le premier, le cérémonial lévitique dans le second, le dénombrement du peuple dans le troisième, mais ils traitent tous les trois un sujet unique, la loi de Moïse, avec les circonstances qui la précédèrent, l'accompagnèrent et la suivirent. La Genèse nous avait annoncé l'alliance que Dieu voulait faire avec la race d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; l'Exode, le Lévitique et les Nombres nous apprennent en quoi consiste cette alliance et à quelles conditions elle a été conclue.

Le Deutéronome se rattache aux deux parties précédentes, mais il forme néanmoins une troisième partie tout à fait distincte par son plan et par sa forme. C'est le recueil des discours prononcés par Moïse, peu avant sa mort, dans les plaines de Moab. Le législateur des Hébreux y résume les points principaux de la loi qu'il a donnée à son peuple, au nom du Seigneur, et il le presse vivement d'y être toujours fidèle. La génération qui était sortie avec lui de l'Égypte a déjà payé son tribut à la mort dans le désert ; il importe de faire connaître aux fils, qui vont bientôt conquérir la Terre Promise, les commandements qui ont été imposés à leurs pères. Comme la plupart des prescriptions légales n'avaient été portées que lorsque le requéraient les circonstances, et, si l'on peut ainsi parler, à bâtons rompus, elles sont présentées maintenant ici dans une vue d'ensemble et d'une manière plus méthodique. On pourrait sans doute concevoir l'ouvrage sans cet épilogue ; le Deutéronome n'en fait pas moins partie intégrante du Pentateuque, car le quatrième livre n'achève pas l'histoire de Moïse, c'est le cinquième qui renferme la conclusion générale, c'est-à-dire le récit des derniers jours du libérateur des Hébreux, son cantique, les bénédictions qu'il prononce sur Israël et même les circonstances de sa mort, ajoutées par une main étran-

gère, probablement celle de Josué, comme le complément naturel d'une œuvre destinée à faire connaître tout ce qu'avait fait ce grand homme en faveur de son peuple.

Le Pentateuque a donc été rédigé d'après un plan conçu à l'avance et fidèlement suivi. Ce coup d'œil d'ensemble nous en fournit la preuve ; l'examen de l'arrangement et de la disposition des détails confirme ce premier résultat.

L'unité du plan du Deutéronome, composé de discours prononcés dans un but identique, est sensible à tous les yeux [1]. Dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, qui forment le corps du Pentateuque, la trame n'est point serrée, il y a de nombreuses lacunes dans le récit des faits, mais l'auteur suit une marche uniforme ; il écrit une sorte de journal, et pour ainsi dire jour par jour. Tout prépare la loi, l'expose ou l'explique, ou bien montre comment Dieu protège ceux qui observent ses commandements et châtie ceux qui les violent. A l'exception des récits historiques, qui ne comportaient pas une pareille entrée en matière, chaque section, quelle qu'en soit la longueur, commence par ce préambule : *Et Jéhovah dit à Moïse* [2]. L'unité de

1. Les rationalistes eux-mêmes admettent unanimement l'unité de Deut. v-xxvi, ils ne diffèrent entre eux que pour les autres parties du livre. Quelques-uns séparent les chapitres d'introduction du gros de l'ouvrage, parce que l'ensemble du Deutéronome est légal, mais en reconnaissant que l'introduction est du même auteur que v-xxvi. Ainsi Graf attribue à Jérémie Deut. i-xxx. Kayser attribue au même écrivain Deut. iv, 44-xxvi, xxvii en partie et xxviii ; il ne se prononce ni sur l'introduction ni sur la conclusion. M. Kuenen admet que Deut. i-xxxii ont été composés d'une seule pièce. Sur l'unité du Deutéronome, voir G. Vos, *The Mosaic Origin of Pentateuchal Codes*, in-12, Londres, 1886, p. 165-179, et sur son origine mosaïque, p. 180-200 ; E.-C. Bissel, *The Pentateuch*, p. 249-289. — M. G. d'Eichthal, dans un écrit posthume *Étude sur le Deutéronome* (*Mélanges de critique biblique*, in-8°, Paris 1886, p. 82-350) nie l'unité du Deutéronome, mais il ne fait que montrer comment avec les procédés de la critique négative, on peut soutenir les thèses les moins raisonnables.

2. Ex. vi, 2, 10, etc. Une grande partie des chapitres de l'Exode

plan et de vues est donc incontestable. La liaison entre l'Exode, le Lévitique et les Nombres est si étroite qu'on ne peut les séparer qu'artificiellement. C'est la même histoire, c'est l'exposé de la même loi qui se poursuit dans ces trois livres, ce sont les membres inséparables d'un même corps.

La Genèse s'unit à l'Exode, qu'elle précède, d'une façon si intime qu'il est absolument impossible de comprendre le second livre sans le premier. L'Exode fait constamment allusion à ce que nous a appris l'histoire des patriarches [1] et elle suppose la Genèse comme un fleuve, au milieu de son cours, suppose la source où il a pris naissance. Le Pentateuque forme donc un tout organique dont les parties sont parfaitement adaptées ensemble.

Ce qui est vrai du Pentateuque en général l'est aussi en particulier de la Genèse, dont l'unité a été plus fréquemment contestée, quoiqu'elle soit encore plus frappante que dans les autres parties de l'œuvre de Moïse. Par une exception assez rare chez les écrivains sémitiques, il y a dans la Genèse un plan très régulier, bien conçu et fidèlement exécuté. L'auteur suit, sans déviation, une marche uniforme et fort simple. Comme nous l'avons remarqué, il veut nous faire connaître l'histoire de son peuple avant l'époque où il en prend le commandement. Sous l'inspiration de Dieu, qui veut nous transmettre ainsi les vérités les plus importantes, il conçoit largement cette introduction préliminaire et il la commence à l'origine même du monde. Pour les Orientaux, l'histoire est surtout une généalogie et elle n'a été d'abord qu'un arbre généalogique, accompagné de

et la plupart de ceux du]Lévitique et des Nombres commencent par ces mots. Si notre division de la Bible par chapitres avait été bien faite, ces mots auraient dû constamment marquer les commencements des chapitres, en dehors des récits historiques. Quelquefois le texte original porte ויאמר, *vayyômer*, mais ordinairement וידבר, *vayedabbèr*.

1. Voir, par exemple, Ex. I, 5, 8; III, 6-10, etc.

détails plus ou moins abondants. Moïse écrit la Genèse à la façon orientale. Il la subdivise en généalogies ou, comme il les appelle, en *Toldot*[1]. Ce mot ne doit pas être pris dans le sens restreint de simple énumération de noms, mais dans le sens d'histoire fondée sur la généalogie.

Après avoir décrit, dans un magnifique prologue, la création du ciel et de la terre[2], l'auteur nous raconte en dix tableaux généalogiques l'histoire des différentes familles humaines, en particulier celle des ancètres d'Israël, depuis Adam, le premier homme, jusqu'à la mort de Jacob, le père des douze tribus[3]. Ces dix tableaux se distinguent aisément les uns des autres, parce qu'ils ont tous un titre particulier qui en marque le commencement[4] et parce qu'ils sont rédigés d'après un procédé toujours semblable.

1. « תּוֹלְדוֹת (*toldot*), proprie *generationes*, dit Gesenius, inde *familiæ*, *gentes*, Num. I, 20 et seq... Inde סֵפֶר תּוֹלְדוֹת *genealogia*, *stemma*, V, 1. A stemmatis autem quum historia Orientalium maximam partem profecta sit, est *historia*, maxime familiarum, Gen. VI, 9, etc., adeoque de originibus aliarum rerum dicitur, Gen. II, 4, *hæ sunt origines cæli et terræ.* » *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 596. En syriaque, le mot ܣܘܪܒܐ, *sarbo'* s'emploie de la même manière. « Proprie est genus, genealogia, sed cum genealogiis intexant historiam Orientales, inde fit ut et ipsa historia dicatur genealogia. Vide Suppl. lex. Heb., n. 986. » Edm. Castelli *Lexic. syriacum*, édit. Michaelis, p. 936-937.

2. Gen. I-II, 3.

3. Voici le sujet traité dans chacune des dix sections; l'histoire des origines du monde et de l'humanité, II, 4-IV; 2° l'histoire de la descendance d'Adam, V-VI, 8; 3° l'histoire de Noé, VI, 9-IX; 4° l'histoire des fils de Noé, X-XI, 9; 5° l'histoire de Sem, XI, 10-26; 6° l'histoire de Tharé et d'Abraham, XI, 27-XXV, 11; 7° l'histoire d'Ismaël, XXV, 12-18; 8° l'histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV; 9° l'histoire d'Ésaü, XXXVI; 10° l'histoire de Jacob, XXXVII-L. Ces dix sections contiennent donc l'histoire des différentes familles humaines, en particulier des ancètres d'Israël, depuis Adam jusqu'à la mort de Jacob.

4. Le prologue n'a pas de titre spécial, parce que le titre, ayant pour but d'avertir le lecteur que l'écrivain va commencer un nouveau sujet, est inutile ici.

En tête de chaque subdivision se lit ce titre : *Ellê toldot*, « Voici les générations de Noé, ou de Sem, ou d'Ismaël[1], etc., » selon le sujet de la section[2]. Il indiquait aux lecteurs hébreux le commencement d'une nouvelle section d'une manière aussi claire que le font pour nous les mots « première ou seconde section, » détachés en titre séparé dans nos livres imprimés.

Après l'énoncé du titre, qui renferme l'indication du sujet, Moïse résume brièvement la section précédente. Ainsi, au commencement de la seconde section, nous lisons : « Voici le livre des générations d'Adam. » C'est là le titre. Puis l'auteur sacré continue : « Au jour où Dieu créa l'homme, Dieu le fit à sa ressemblance. Mâle et femelle, il les créa et il les bénit, et il leur donna le nom d'Adam (homme) au jour où il les créa[3]. » Tous ces détails avaient été déjà donnés précédemment[4]; mais, par cette répétition, Moïse montre l'enchaînement qui existe entre la narration qu'il commence et celle qui vient de finir. Il fait invariablement une

1. Gen. II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 10; XI, 27: XXV, 19; XXXXI, 1; XXXVII, 2. Dans ces dix passages, on lit toujours : *Ellê toldôt, hæ sunt generationes* (excepté V, 1, où il y a une légère variation et où on lit: *Zé séfer toldot, hic est liber generationum*). Il faut de plus remarquer que cette formule, indiquant le commencement d'une subdivision, ne se lit que dans ces dix endroits. Les dix sections sont très nettement tranchées et indiquées, et il est impossible de nier qu'elles n'aient été faites à dessein par l'auteur et signalées par lui au lecteur au moyen de ce titre uniformément répété. Ce plan de la Genèse a été remarqué pour la première fois par H. Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, in-8°, Berlin, 1846, p. LXVII-LXVIII.

2. S. Matthieu, qui a écrit pour les Hébreux, a visiblement imité ce langage, en donnant ce titre à son Évangile : Βίϐλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Il n'emploie pas le mot γένεσις dans le sens restreint et exclusif de généalogie, mais dans le sens d'histoire.

3. Gen. V, 1-2.

4. Gen. I, 26-28; II, 7.

récapitulation analogue, tantôt aussi longue, tantôt plus brève, en tête des dix sections[1].

Quant à l'ordre suivi par Moïse dans son récit, il saute aux yeux les moins attentifs, si l'on peut ainsi dire ; il est chronologique et il descend du général au particulier. Le cadre de l'écrivain va toujours se rétrécissant. Moïse embrasse d'abord l'univers entier, le ciel et la terre, puis toute l'humanité, ensuite, de restriction en restriction, d'élimination en élimination, il en vient à circonscrire complètement son sujet et à ne plus s'occuper que de la race de Jacob. Chaque section nouvelle exclut du récit, pour n'y plus revenir, une partie de la section précédente : l'histoire d'Adam exclut la descendance de Caïn dont il n'est plus question dans la suite ; celle de Noé exclut, avec la lignée de Caïn, celle de Seth qui périt dans le déluge ; celle des enfants de Noé exclut la race de Cham et de Japhet, après en avoir fait la simple énumération ; celle de Sem mentionne, pour ne plus en parler, tous ceux des enfants de ce patriarche différents de Tharé ; celle de Tharé écarte à son tour tous ceux qui n'appartiennent pas à la famille d'Abraham, et, de la même manière, Ismaël et Ésaü disparaissent successivement après l'énumération de leur postérité.

1. 1° Gen. II, 4, répétant I, 1 ; — 2° V, 1-2, répétant I, 26-28 et II, 7 ; — 3° VI, 9-10, répétant V, 31 ; — 4° X, 1, répétant IX, 18-19 ; — 5° XI, 10, répétant X, 22 ; — 6° XI, 27, répétant XI, 26 ; — 7° XXV, 12, répétant XVI, 15 ; — 8° XXV, 19-20, répétant XXI, XXIV ; — 9° XXXVI, 1, répétant XXV, 30 ; — 10° XXXVII, 1, répétant XXXIII, 18, etc. Cette remarque répond aux objections faites contre une partie des répétitions observées dans la Genèse. On les jugeait étranges et inexplicables, parce qu'on ne s'était pas rendu compte du plan suivi par Moïse. Ces récapitulations sommaires ont l'avantage de rappeler brièvement au lecteur ce qui précède, sans qu'il ait besoin de relire. On en retrouve de semblables dans les poèmes hindous. Lacordaire, pour citer un exemple récent et bien connu, emploie aussi un procédé analogue, quand, au commencement de chacune de ses conférences, il résume la conférence précédente.

On voit par là que le procédé d'élimination ou d'exclusion est uniforme et constant dans toute la Genèse. Il est, de plus, appliqué partout de la même manière. Chaque fois qu'une généalogie se subdivise en plusieurs branches, chaque branche nommée dans le récit obtient une mention, et afin de dégager la marche de l'écrivain, cette mention est toujours faite dans l'ordre inverse de l'importance historique de la famille, c'est-à-dire que la généalogie de Caïn précède celle de Seth, de même que celles de Cham et Japhet, Ismaël, Ésaü, précèdent celles de Sem, Isaac et Jacob. Les sections consacrées aux rameaux secondaires sont naturellement courtes, tandis que celles qui nous font connaître les branches principales entrent dans de longs développements. Ces dernières se distinguent aussi des autres par les indications chronologiques; le nombre d'années qu'ont vécu les patriarches est marqué soigneusement dans la ligne directe; il est passé sous silence dans les lignes collatérales. On ne saurait désirer, on en conviendra, une marche plus méthodique et plus régulière.

Ce plan suivi de la Genèse prouve qu'elle a été rédigée avec soin et réflexion, dans un but précis et déterminé, et avec un ordre fixé et arrêté à l'avance. Toutes les objections que l'on a soulevées contre l'unité de la Genèse en particulier, de même que contre le Pentateuque en général, sont donc sans fondement. Nous avons le droit de considérer le Pentateuque tout entier comme une œuvre d'une seule venue; quoique les parties qui le composent aient été écrites à des époques diverses, c'est le même écrivain qui a raconté l'origine du monde, l'histoire des patriarches, la servitude d'Égypte, l'Exode et la loi donnée au désert. Nous ne disons pas encore que cet écrivain est Moïse, nous allons avoir à le rechercher maintenant; nous ne nous préoccupons pas non plus de savoir s'il a eu entre les mains des documents anciens dont il a fait usage, nous aurons à l'examiner plus

tard, mais nous constatons dès à présent que l'écrivain, quel qu'il puisse être d'ailleurs, auquel nous devons le Pentateuque, dans sa forme actuelle, est unique[1].

§ III. — AUTHENTICITÉ DE LA GENÈSE PROUVÉE PAR LE BUT PARTICULIER QUE S'EST PROPOSÉ SON AUTEUR : DÉTERMINER LES ISRAÉLITES A QUITTER L'ÉGYPTE ET A MARCHER A LA CONQUÊTE DE LA TERRE PROMISE.

Après avoir établi l'unité du Pentateuque par le but général que s'est proposé son auteur et par le plan qu'il a suivi, il nous reste donc à tâcher de découvrir quel est cet auteur, en examinant quel but particulier il a poursuivi dans son œuvre.

Outre le but général, qui est le but religieux dont nous venons de parler, celui qui a écrit le Pentateuque s'est proposé en effet, de plus, un but particulier ; il avait sans cesse devant les yeux une fin précise et déterminée, celle de décider les Israélites à quitter l'Égypte et à marcher à la conquête de la terre de Chanaan, comme il nous sera facile de le démontrer.

Il est à propos de remarquer tout d'abord que ce double but, général et particulier, correspond exactement à la double mission de Moïse. Ce grand homme avait une première mission, qu'on peut appeler universelle, durable, parce qu'elle intéressait tous les temps : c'était de faire connaître le vrai Dieu et d'asseoir sur des bases solides la religion de

1. Le plan suivi dans les cinq premiers livres de la Bible est si patent qu'il n'est pas, généralement, nié aujourd'hui par les critiques incrédules, en ce sens qu'ils admettent un écrit historique complet et formant un tout mis en ordre par un rédacteur définitif. Ils font seulement des chicanes de détail dont nous aurons à nous occuper dans la suite. « Il faut rejeter toute hypothèse tendant à expliquer l'origine du Pentateuque sans faire droit à son *incontestable unité*, » dit un des critiques les plus avancés, M. Kuenen, qui souligne lui-même les mots « incontestable unité. » *Histoire critique de l'Ancien Testament*, trad. Pierson, t. I, p. 75.

son peuple en lui donnant un corps d'institutions et de lois. Mais outre cette première mission, d'un caractère théologique et religieux, il en avait une seconde, temporelle et passagère, d'un caractère civil et politique : elle consistait à tirer les Israélites de l'Égypte et à les conduire dans la terre de Chanaan, afin qu'une vie sociale indépendante assurât le maintien et la conservation de leurs traditions religieuses.

La première partie de sa mission lui a été commune, à plusieurs égards, avec tous les écrivains de l'Ancien Testament, qui se sont tous proposé de conserver, de développer ou de ranimer l'esprit religieux au sein de leur peuple. Elle ne peut donc pas nous servir à elle seule pour déterminer la date du Pentateuque. Mais il n'en est pas de même de la seconde partie de la mission de Moïse. Celle-là lui a été exclusivement propre et personnelle. Il n'y a eu, dans l'histoire sainte, qu'un seul moment, moment unique, où l'on ait eu besoin de décider Israël à quitter l'Égypte et à marcher à la conquête de la terre de Chanaan. S'il existe donc un livre qui ait été écrit visiblement dans ce dessein particulier, il s'ensuit qu'il a été composé à cette époque ; si ce livre est le Pentateuque, il en résulte que le Pentateuque a été écrit du temps de Moïse. Or c'est là un point qu'il nous paraît facile de démontrer par l'étude intrinsèque de ce grand monument littéraire et sacré. Quand on l'étudie avec soin, on remarque en effet que beaucoup de pages du Pentateuque n'ont été écrites que pour les hommes qui vivaient du temps de l'Exode. Si tout ce qui concerne la religion, le culte, les cérémonies, les prescriptions civiles et sociales, s'adresse à toutes les générations d'Israel, il y a bien des détails qui s'adressent principalement ou même exclusivement à la génération qui vivait du temps de Moïse. Non seulement c'est à elle que l'auteur parle, mais il lui dit beaucoup de choses qu'il ne pouvait dire qu'à elle.

Ce second dessein de l'auteur du Pentateuque correspond donc exactement à la seconde partie de la mission de Moïse, chargé de conduire Israël dans la terre de Chanaan.

Pour exécuter ce grand projet, Moïse était assuré de la protection de Dieu, mais il lui fallait néanmoins amener les Israélites à ses fins par les voies de la persuasion. Il ne pouvait les arracher de vive force de l'Égypte, où l'esclavage les avait dégradés et où ils lui opposaient le plus insurmontable des obstacles, l'inertie; il ne pouvait les déterminer, sans agir fortement sur leur esprit et sur leur cœur, à se rendre dans un désert sans ressources, avec leurs femmes et leurs enfants, et à entreprendre, sans armes[1], sans préparatifs, en courant tous les risques, en bravant tous les dangers, la conquête d'un pays fort et puissant, dont les habitants étaient redoutables, dont les montagnes étaient inaccessibles. Que pouvait-il faire pour triompher de tant de difficultés? Comment pouvait-il obtenir que ce peuple d'esclaves retrouvât de l'énergie et de la volonté? Par deux moyens puissants : en réveillant au fond de son âme endormie les sentiments les plus forts de la nature humaine, le sentiment religieux et l'amour filial, et en lui présentant la terre de Chanaan comme la terre la plus désirable et la plus digne d'envie.

C'est ce que fit Moïse. Pour décider les Israélites à entreprendre la conquête de la Palestine, il leur rappela de toutes manières, en toute occasion, que la religion leur faisait un devoir d'aller occuper la terre dont Dieu leur avait promis la possession et qu'il s'était engagé par serment à met-

1. La Vulgate traduit le mot חמשים, *hamušim*, Ex. XIII, 18, par *armati*, mais cette expression signifie *strenui* (*ad pugnandum*), non *armati*. Quoique les Hébreux pussent avoir quelques armes, l'ensemble du récit montre que tous les hommes faits ne pouvaient être armés et ne l'étaient pas en réalité. Dans le désert, ils durent se procurer ou se fabriquer autant d'armes qu'il leur fut possible.

tre entre leurs mains; il les fit souvenir que leurs ancêtres y avaient vécu, y avaient acheté des biens et y étaient ensevelis; il leur peignit enfin ce pays sous les couleurs les plus attrayantes. A force de leur remettre ces choses devant les yeux, il réussit à leur faire quitter l'Égypte, à les conduire dans le désert, à les déterminer à marcher contre la Palestine, à tenter, en un mot, une entreprise qui était, humainement parlant, insensée et impossible.

1. — *Promesse que Dieu a faite de donner la terre de Chanaan aux Israélites et obligation que leur impose cette promesse.*

Le sentiment le plus profond dans le cœur des enfants de Jacob, c'était le sentiment religieux. C'est aussi à ce sentiment que s'adresse surtout l'auteur du Pentateuque. Il s'attache sans cesse à ranimer leur confiance en Jéhovah. Pour les convaincre qu'ils doivent quitter l'Égypte, il leur répète presque à chaque page, sans jamais se lasser, que Dieu leur a donné la terre de Chanaan et qu'il leur a promis de les rendre maîtres de tout ce pays; il a révélé à leurs ancètres que leur postérité demeurerait longtemps sur les bords du Nil, mais qu'un jour viendrait où la mesure des iniquités des Chananéens étant remplie, les enfants de Jacob entreraient en possession de la terre qu'il leur avait donnée [1]. Ce jour est venu: Dieu sera fidèle à sa parole, mais à la condition qu'Israël ne résiste pas à ses volontés; il faut donc qu'il parte, il faut qu'il se mette tout de suite en marche et qu'il aille recueillir l'héritage de ses pères. Ne pas le faire, ce serait se montrer défiant envers Dieu et désobéir à ses ordres. Telle est la pensée dominante du Pentateuque, comme l'idée fixe, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, de l'écrivain sacré. Tout ce qui, dans la Genèse, n'a pas un but exclusivement religieux, est inspiré par cette fin secondaire que se

1. Gen. xv, 13-14, etc.

proposait son auteur; tous les traits qu'il rapporte sont choisis dans le dessein de déterminer Israël à compter sur les promesses de Dieu et à obéir à ses ordres.

Pour démontrer la fidélité de Dieu à tenir ses engagements, l'écrivain sacré cite les faits les plus propres à convaincre les Israélites : le Seigneur a couvert de sa protection Abraham en Égypte [1] et dans le pays des Philistins [2], Isaac à Gérare [3], Jacob en Mésopotamie [4], Joseph en Égypte [5]; il protègera donc les fils comme il a protégé les pères, pourvu que les fils imitent l'obéissance des pères, obéissance que l'auteur exalte sans cesse, parce qu'il veut la faire imiter[6]. Mais en quoi doit consister leur obéissance? A quitter l'Égypte et à aller dans la terre de Chanaan. Les Israélites ne peuvent douter que Dieu n'exécute fidèlement ses promesses. Eh bien! il leur a promis de leur donner la terre de Chanaan. Voilà le point qu'il importe le plus de leur rappeler et voilà aussi celui sur lequel insiste le plus l'auteur de la Genèse.

Une des fins qu'il s'est proposées le plus manifestement, c'est de mettre en plein jour cette promesse de Dieu qui leur confère le droit de propriété sur la Palestine, et qui les oblige ainsi à s'y établir. Il revient sans cesse sur ce point, capital à ses yeux. Dieu, qui ne manque jamais à ses promesses, a donné, dit-il, la terre qui s'étend sur les deux rives du Jourdain aux fils de Jacob. Il note avec beaucoup de détails toutes les circonstances dans lesquelles le pays qui, pour cette raison, a été appelé la Terre Promise, a été promis en effet aux héritiers d'Abraham. Il raconte l'histoire de cette promesse, on peut bien le dire, *ab ovo*. Rien n'est

1. Gen. XII, 17.
2. Gen. XX. Voir aussi Gen. XVIII, 17-32 ; XXIV
3. Gen. XXVI.
4. Gen. XXVII-XXXIII.
5. Gen. XXXIX XLI.
6. Gen. XII, 1-8 : XXVI, 5.

négligé, rien n'est oublié. L'écrivain nous présente d'abord Tharé et son fils Abraham, les ancêtres de sa race, à Ur, en Chaldée. Tharé émigre à Haran avec sa famille. Là Dieu parle à Abraham, qui ne s'appelait encore qu'Abram, et lui dit : « Va dans la terre que je te montrerai [1]. » Tel est le prélude de la promesse et de la donation explicite que Dieu fera plus tard.

Abram obéit docilement à l'ordre de Dieu et il arrive au cœur même de la Palestine, à Sichem : « Alors, dit le texte sacré, le Chananéen habitait dans le pays [2]. » Et il ajoute aussitôt : « Jéhovah apparut à Abram et lui dit : Je donnerai cette terre à ta race [3]. » Voilà la promesse formelle et expresse de la donation. Désormais la terre de Chanaan est la Terre Promise.

Dans tous les principaux événements de la vie du saint patriache, Dieu lui réitère sa promesse et l'auteur sacré enregistre avec ce qu'on pourrait appeler l'exactitude d'un notaire public ce renouvellement des engagements divins. Quand Lot se sépare de son oncle pour aller habiter Sodome, Dieu dit au patriarche, pour constater que les descendants de son neveu, c'est-à-dire les Moabites et les Ammonites n'auront aucun droit sur la Palestine : « Lève les yeux, — Abram était alors entre Béthel et Haï, et de là, la vue s'étend sur toute la Terre Sainte, — lève les yeux, et regarde au nord et au midi, au levant et au couchant. Toute la terre que tu vois, je la donnerai à ta race, à jamais. Je multiplierai ta race comme la poussière de la terre... Lève-toi ; parcours cette terre en long et en large, car je te la donnerai [4]. »

1. Gen. XII, 1.

2. Gen. XII, 6. Ce verset est considéré comme une addition postérieure par beaucoup de critiques, mais peu nous importe ici ; le fait qu'il exprime est incontestable.

3. Gen. XIII, 7.

4. Gen. XIII, 14-17.

Aussi Abram ne tarde-t-il pas à s'y conduire comme un maître, presque comme un souverain. Il se met à la tête des hommes du pays et défait les ennemis qui sont venus l'attaquer [1] ; plus tard les rois indigènes font alliance avec lui et réclament sa bienveillance pour leur postérité [2].

Lorsqu'il a remporté sa victoire sur Chodorlahomor, roi d'Élam, Dieu lui apparaît encore pour lui annoncer qu'il aura un fils. « Regarde le ciel, lui dit le Seigneur, et compte les étoiles, si tu peux. Ainsi [nombreuse] sera ta race. » Et il continue: « Je suis Jéhovah, qui t'ai tiré d'Ur Kasdim, pour te donner cette terre, pour qu'elle soit ta propriété. » Abram lui demanda alors : « Mon Seigneur Jéhovah, quelle preuve aurai-je qu'elle deviendra ma propriété? » Dieu lui répondit en lui disant de prendre une génisse, une chèvre, un bélier, une tourterelle et une colombe (c'est-à-dire les cinq espèces de victimes que la loi mosaïque devait permettre plus tard d'offrir au Seigneur), et il lui ordonna de lui en faire un sacrifice solennel, qui fut accompagné de circonstances extraordinaires et mystérieuses. Quand tout fut achevé, Dieu révéla au père des Hébreux comment il tiendrait la promesse qu'il lui faisait de lui donner la terre de Chanaan. Le patriarche ne devait pas la posséder lui-même. Ses descendants demeureraient en Égypte pendant quatre siècles, parce que les Amorrhéens, maîtres de la Palestine, n'avaient pas encore comblé la mesure de leurs iniquités. Au bout de ce temps, sa postérité entrerait en possession de la Terre Promise. Or les quatre siècles sont maintenant écoulés.

Comme ces détails sont palpitants d'intérêt pour la génération contemporaine de Moïse, appelée à recueillir le fruit de cette prophétie! C'est d'elle que Dieu a parlé, c'est à elle que Dieu a donné cette terre. Ils objectaient à Moïse

1. Gen. XIV.
2. Gen. XXI, 22-24.

et à Aaron, qui leur rappelaient la promesse divine : Mais pourquoi Dieu n'a-t-il donc pas donné cette terre à Abraham lui-même? Comment se fait-il que nos pères soient venus en Égypte, au lieu de jouir du pays qu'il leur avait donné? — Vous venez d'entendre la réponse à cette objection si naturelle dans la bouche du peuple.

L'histoire du sacrifice se termine en ces termes : « En ce jour Jéhovah fit alliance avec Abram en disant : « Je donne cette terre à ta race, depuis le ruisseau d'Égypte, jusqu'au grand fleuve, jusqu'à l'Euphrate [1]. »

Au moment de l'institution de la circoncision, la donation est réitérée : Abram reçoit le nom d'Abraham et Dieu lui dit encore : « Je te donne, à toi et à ta postérité, cette terre, la terre où tu vis en nomade, toute la terre de Chanaan, afin qu'elle soit ta propriété à jamais [2]. »

Lorsqu'il envoie Éliézer chercher une femme pour son fils Isaac en Mésopotamie, le patriarche rappelle lui-même la promesse divine : « Jéhovah, le Dieu du ciel, me l'a juré et il m'a dit : Je donnerai cette terre à ta race [3]. » En effet, circonstance importante à relever, Dieu n'a pas seulement promis, mais « il a juré » de donner la Palestine à la postérité d'Abraham, et comme le Seigneur ne peut violer ses promesses, et moins encore ses serments, Israël ne peut douter qu'il n'entre en possession de la Terre Promise, puisque l'heure annoncée est venue. L'auteur du Pentateuque insiste sur ce serment divin et il choisit les expressions les plus fortes, les plus significatives, pour en montrer toute la solennité : « Il a levé la main pour jurer, » dit-il ; de même qu'il remarque, dans le grand sacrifice d'Abraham, qui scella l'alliance entre lui et son Dieu, que le Sei-

1. Gen. xv.

2. Gen. xvii, 8. La désignation de la terre est répétée jusqu'à trois fois dans ce seul verset.

3. Gen. xxiv, 7.

gneur passa au milieu des victimes coupées en deux, parce que c'était là le rite le plus sacré et le plus inviolable de l'alliance. Toutes les circonstances propres à exciter la confiance sont donc rappelées avec un soin marqué.

Mais ici une autre objection se présentait naturellement à l'esprit des Hébreux; ils devaient la faire à Moïse et il y répond. La voici : Dieu a donné la Terre Promise à Abraham, notre père; nous sommes ses descendants et nous pouvons y réclamer des droits. Mais nous ne sommes pas les seuls héritiers d'Abraham ; Lot devait être son héritier; les Moabites et les Ammonites, les Ismaélites et les Arabes, les fils de Cétura et les fils d'Ésaü sont nos frères. La terre de Chanaan ne leur a-t-elle point été promise aussi et ne nous en disputeront-ils point la jouissance?

Pour répondre à cette objection, l'auteur de la Genèse ne se borne pas à enregistrer les déclarations divines; il en détermine le sujet avec la plus grande précision, il établit qu'elles ont été faites exclusivement en faveur des enfants de Jacob et que Dieu a éliminé de la succession patriarcale tous ceux de leurs frères descendus d'Abraham et d'Isaac par d'autres enfants que leur père Jacob. C'est donc à eux et à eux seuls qu'appartient la Palestine.

Abraham ayant été longtemps privé de fils, son héritage devait passer d'abord à son neveu Lot. Au moment où l'oncle et le neveu se séparent, il est expressément marqué que la Terre Promise sera donnée à la « race » d'Abraham, non à celle de Lot [1]. Pourquoi l'histoire de Sodome et de sa ruine est-elle longuement racontée? C'est en partie parce qu'elle sert à expliquer l'origine de Moab et d'Ammon, enfants de Lot, qui ne doivent avoir aucun droit sur la Palestine.

Le fils aîné d'Abraham est Ismaël, mais Agar, sa mère, est une esclave; son origine servile le prive de tout droit

1. Gen. XIII, 15.

sur la Terre Promise. Si l'auteur de la Genèse insiste sur la naissance et sur l'enfance du frère d'Isaac, c'est pour mettre en pleine lumière que les Arabes, dont Ismaël doit devenir le père, n'ont aucun titre à faire valoir à la possession de la terre de Chanaan, et que ce n'est point à eux qu'elle a été promise. Les prophéties faites au fils d'Agar sont rapportées tout au long, dans le but de montrer que la Palestine ne lui a point été donnée en héritage. « Il plantera ses tentes vis-à-vis de ses frères [1], » dans le désert, à l'est et au sud du Jourdain, mais non sur les rives de ce fleuve. L'épisode de l'expulsion d'Agar et de son fils est plus significatif encore. La raison qu'allègue Sara à son époux pour qu'il chasse Ismaël, c'est que : « le fils de l'esclave ne doit pas être héritier avec son fils Isaac [2]. » Abraham trouve bien dur de renvoyer son enfant. Dieu alors intervient et approuve lui-même la raison donnée par Sara : « Tout ce qu'a dit Sara, fais-le, lui dit-il, parce que c'est par Isaac que tu auras la postérité [que je t'ai prédite] [3]. » Ainsi la Genèse raconte l'expulsion du père des Arabes pour établir le droit exclusif des descendants d'Isaac sur la Palestine, et c'est la nécessité de mettre ce droit à l'abri de tout doute et de toute contestation qui justifie, à ses yeux, la conduite d'Abraham envers Agar et Ismaël.

La Genèse indique avec un soin égal l'exclusion des autres fils d'Abraham du partage de la Terre Promise. Le patriarche eut de nombreux enfants d'une autre femme nommée Cétura, mais, nous dit le texte, « Abraham donna à Isaac tout ce qu'il possédait, et aux fils de ses autres femmes, il fit des présents, et il les sépara de son fils Isaac, pendant qu'il vivait encore, et il les envoya [habiter] au levant [de la Palestine] [4]. »

1. Gen. xvi, 12. Répété encore Gen. xxv, 18, en constatant le fait.
2. Gen. xxi, 10.
3. Gen. xxi, 12.
4. Gen. xxv, 5-6.

On le voit, l'écrivain sacré ne néglige aucune occasion de mettre en évidence ce fait qu'il a tant à cœur de faire ressortir, savoir que la terre de Chanaan a été promise à son peuple et à son peuple seul. C'est ce que nous remarquons aussi dans l'histoire d'Isaac et de Jacob comme dans celle d'Abraham. La plupart des traits qui y sont relevés n'ont pas d'autre but.

Aussitôt après la mort d'Abraham, Dieu bénit Isaac[1]. Rébecca lui donne deux fils jumeaux, Ésaü et Jacob. L'héritage des patriarches doit passer régulièrement à Ésaü, en sa qualité d'aîné, mais l'auteur sacré relate tous les faits qui prouvent qu'il n'en sera pas ainsi. Les circonstances de la naissance des deux enfants et le nom même donné à Jacob annoncent qu'il « supplantera » son aîné. Ésaü vend d'abord avec serment à Jacob son droit d'aînesse[2]. L'histoire du plat de lentilles est longuement racontée, parce que cet incident, insignifiant en soi, ne l'est pas aux yeux de l'écrivain, car il prépare l'exclusion d'Ésaü des droits de la promesse. Puis Isaac donne comme malgré lui à son second fils sa bénédiction paternelle et lui confère tous les droits de primogéniture[3]. Il croit bénir Ésaü, tandis qu'il bénit Jacob, mais quand il s'aperçoit de son erreur, il refuse de rétracter ce qu'il a fait, malgré toutes les sollicitations et les instances de celui qui était néanmoins son fils préféré[4]. Cet épisode nous est raconté avec de longs détails, dont la prolixité s'explique sans peine par le but de l'écrivain.

Avant ce dernier événement, une famine était survenue et Isaac avait songé, comme autrefois Abraham, son père, à descendre en Égypte pour y trouver du blé, mais Dieu

1. Gen. xxv, 11.
2. Gen. xxv, 31-34. Répété par Ésaü, Gen. xxvii, 36.
3. Gen. xxvii, 28-29.
4. Gen. xxvii, 30-40.

lui apparut et lui dit : « Ne descends pas en Égypte, demeure [au contraire] dans la terre que je te dirai ; vis en nomade dans cette terre, et je serai avec toi et je te bénirai. Car je te donnerai à toi et à ta race toute cette terre, et je tiendrai le serment que j'ai juré à Abraham, ton père [1]. »

Isaac transmit à Jacob cette bénédiction et cette donation. Quand il l'envoya en Mésopotamie pour y prendre une épouse de sa race, il lui dit en propres termes : « Que le Dieu tout-puissant te bénisse, qu'il te fasse fructifier et multiplier, afin que tu deviennes un peuple nombreux, et qu'il te donne la bénédiction d'Abraham, à toi et à ta race, afin que tu possèdes la terre où tu vis en nomade, [cette terre] que Dieu a donnée à Abraham [2]. » Et comme si la recommandation d'Isaac ne suffisait pas, Dieu lui-même la lui répéta du haut de cette échelle mystérieuse allant du ciel à la terre, qu'il lui montra en songe au début de son voyage : « Je suis Jéhovah, le Dieu d'Abraham ton père, et le Dieu d'Isaac. La terre sur laquelle tu dors, je te la donnerai à toi et à ta race... Je te garderai partout où tu iras et je te ramènerai dans cette terre. J'accomplirai tout ce que je te dis [3]. »

Esaü est donc exclu de la possession de la terre de Chanaan ; ses descendants seront les maîtres de l'Idumée, où il s'était déjà fixé lui-même [4] ; mais la Palestine est réservée aux enfants d'Israël. Dieu l'assure à Jacob, à Béthel, en ces termes : « La terre que j'ai donnée à Abraham et à

1. Gen. xxvi, 2-3.

2. Gen. xxviii, 3-4.

3. Gen. xxviii, 13-15. Moïse fait observer avec soin que Dieu ne permit à Jacob de quitter la terre de Chanaan qu'à la condition d'y revenir. Plus tard, le Seigneur lui fait ordonner par un ange de retourner en Palestine, Gen. xxxi, 13. Cf. xxvi, 2 et xlvi, 4.

4. Gen. xxxii, 3 ; xxxiii, 14, 16 et spécialement xxxvi, 6-9. Cf. Deut. ii, 5, 22.

Isaac, je te la donnerai, et à ta race, après toi, je donnerai cette terre [1]. »

Aussi plus tard Jacob ne se détermine-t-il pas sans quelques hésitations à aller en Égypte auprès de son fils Joseph ; mais Dieu l'encourage, lui dit de ne rien craindre et lui annonce qu'il l'en ramènera : « Je descendrai avec toi en Égypte, et je t'en ferai remonter, je te l'assure [2]. » L'auteur sacré ne manque pas de mettre en relief ce dernier point, qu'il a tant à cœur.

Désormais la terre de Chanaan ne sera plus donnée au fils aîné des patriarches à l'exclusion des autres, elle sera divisée et partagée entre tous les enfants de Jacob, que Moïse veut emmener sans exception dans la Terre Promise. Cette différence entre ce qui s'était passé jusqu'alors et ce qui se passera à l'avenir est signalée d'une manière solennelle dans la prophétie de Jacob sur son lit de mort. L'avenir s'ouvre devant lui et il fait connaître à l'avance à chacun de ses douze fils la part que Dieu lui destine dans la Terre de Promission. Cette prophétie annonce la fin du livre de la Genèse, qui est ainsi la charte de propriété d'Israël, constatant ses droits sur le pays de Chanaan, aussi bien que son devoir d'aller le conquérir, au moment où Dieu veut qu'il parte pour en prendre possession par les armes.

Après le récit de la bénédiction et de la mort de Jacob, la Genèse n'ajoute plus qu'un dernier trait sur Joseph, mais il est significatif. Elle a déjà raconté tout au long son his-

1. Gen, xxxv, 12. Remarquer la répétition voulue et significative « à ta race, *je donnerai cette terre,* » répétition que le traducteur de la Vulgate a omise, parce qu'il n'avait pas les mêmes préoccupations que l'auteur original, ni les mêmes raisons d'insister sur une chose déjà si souvent dite.

2. Gen. XLVI, 4. Le texte original emploie la tournure hébraïque la plus énergique pour exprimer la certitude de ce retour. Le retour de Jacob en Palestine s'entend de sa race.

toire. Cette histoire devait avoir une grande importance dans la pensée de l'auteur, parce qu'elle expliquait, d'une part, l'établissement de Jacob en Égypte [1] et qu'elle faisait ressortir, de l'autre, l'ingratitude des Égyptiens, opprimant la famille de celui qui leur avait fait tant de bien. Quel contraste entre l'accueil passé et les traitements présents! qu'il est propre à servir les vues de l'auteur! De là les développements qui sont donnés à ce récit. Il répondait à l'objection qui se présentait naturellement à l'esprit des Israélites : Pourquoi Dieu nous a-t-il fait venir en Égypte, au lieu de nous donner de suite la terre de Chanaan; il montrait l'accomplissement de la prophétie faite à Abraham[2]; il devait contribuer à les dégoûter de plus en plus de l'Égypte, qui, après avoir si bien traité leurs pères, les traitait eux-mêmes avec tant de rigueur et d'injustice. Mais ce qui plaisait surtout dans l'histoire de Joseph à l'auteur de la Genèse, c'était l'acte de foi qu'avait fait le saint patriarche au moment de sa mort. « Et Joseph dit à ses frères : Je vais mourir. Or Dieu vous visitera certainement et il vous fera monter de cette terre à la terre qu'il a juré [de donner] à Abraham, à Isaac et à Jacob. — Et Joseph fit jurer les enfants d'Israël et il leur dit : Dieu vous visitera certainement, et [alors] vous emporterez mes os d'ici. — Et Joseph mourut à l'âge de cent dix ans, et on l'embauma, et on le mit dans un cercueil en Égypte [3]. » Ce sont les derniers mots de la Genèse. Elle se termine ainsi par le renouvellement de la promesse et par un cri d'espérance. On peut dire en toute vérité que ces dernières paroles en résument l'esprit et le but. Elle n'a pas d'autre dessein que celui de

1. Gen. XLV, 5 et passim.
2. Voir plus haut, p. 32.
3. Gen. L, 24-26. Joseph répète deux fois la même chose, en employant la tournure la plus énergique que puisse fournir la langue hébraïque, pour exprimer la certitude : l'emploi du verbe redoublé, à l'infinitif et au mode personnel : *pâqôd ifqôd*.

Joseph : c'est de faire retourner Israël dans la terre de Chanaan. Si Israël ne veut point écouter l'auteur de la Genèse, comment pourrait-il refuser d'écouter le bienfaiteur de sa race, Joseph? Ce trait final est là comme la pierre d'attente de l'Exode.

Nous croirions volontiers que la Genèse, qui ne contient pas une seule allusion au séjour des Israélites dans le désert, a été composée dans la péninsule du Sinaï, pendant que Moïse était auprès de Jéthro, lorsque Dieu lui confia sa mission, ou du moins aussitôt après son retour en Égypte, dans les jours qui précèdent l'Exode, afin qu'elle fût répandue parmi le peuple d'Israël opprimé, et que sa lecture, comme une flamme brûlante, allumât leur courage, les remplit de confiance en Dieu, de haine contre l'oppresseur [1]. L'auteur de la Genèse fut le Tyrtée des Hébreux. On lisait beaucoup dans la vallée du Nil. Nous en avons tous les jours des preuves nouvelles. Il est facile d'imaginer l'effet profond que devaient produire les passages que nous venons de rapporter sur des âmes aigries par les plus tyranniques exigences, accablées sous le poids d'une persécution intolérable. Ces pages étaient comme ces étincelles dont parle l'Écriture [2], qui, courant au milieu des roseaux desséchés, les mettent tous en feu. Les Israélites étaient là, façonnant leurs briques, cherchant la paille qu'il fallait y mêler, puisant l'eau nécessaire pour délayer la terre [3], succombant sous la charge excessive des tra-

1. Plus tard, le cantique du passage de la mer Rouge, comme nous le verrons plus loin, fut aussi composé pour être répandu et appris par le peuple, et l'entretenir dans les dispositions où le voulait Moïse. Cf. aussi Ex. XXIV, 4, 7.

2. Sap. III, 7.

3. Ce sont les diverses opérations de la fabrication des briques décrites par l'Exode, I, 13-14 ; V, et représentées sur les monuments égyptiens. Sur l'exactitude minutieuse de ce récit, confirmée spécialement par les découvertes de M. Naville à Pithom en 1883, on peut

vaux publics auxquels ils étaient astreints, frappés cruellement par des surveillants impitoyables. Irrités, indignés, exhalant leurs plaintes, maudissant le pharaon et ses chefs de corvée, ils se demandaient avec désespoir si le Dieu de leurs pères les avait abandonnés. — Non, le Dieu de nos pères ne nous a pas abandonnés, leur disaient alors les émissaires de Moïse ; non, Jéhovah a juré aux patriarches qu'il nous donnerait la terre de Chanaan ; écoutez, voici les promesses qu'il a faites à nos ancêtres, à Abraham, à Isaac et à Jacob. Et ils leur lisaient sans doute alors les pages de la Genèse qui rappelaient toutes ces promesses. Et ils concluaient : la servitude va donc finir ; levons-nous, quittons cette terre odieuse ; allons nous emparer de celle que le Seigneur nous a promise.

II. — *La piété filiale fait un devoir aux Israélites de partir pour la Terre Promise.*

Mais l'auteur de la Genèse ne fait pas seulement appel au sentiment religieux, il fait aussi appel à la piété filiale. Il s'agit de prendre une résolution si importante qu'il ne néglige aucun des moyens dont il peut disposer pour arriver à ses fins. Israël doit partir pour la Palestine, puisque Dieu la lui a donnée et l'a donnée à lui seul ; il doit également s'y rendre, parce que c'est là qu'ont vécu et que sont enterrés les patriarches, ses ancêtres, et parce que c'est là qu'ils ont acquis des biens. L'écrivain sacré note minutieusement les travaux et les achats qu'ils ont faits dans la terre de Chanaan.

Un chapitre tout entier est consacré au récit de l'acquisition, par Abraham, de la caverne de Makpelah, dans le

voir *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., t. II, p. 290 et suiv., et dans ce même ouvrage les figures XXIX et XXV, p. 288 et 236. Jamais un écrivain postérieur aux événements n'aurait pu raconter ces petits détails avec tant d'exactitude.

voisinage d'Hébron. C'est même plutôt la minute d'un contrat de vente qu'une narration proprement dite. Tout est énuméré, jusqu'aux arbres qui poussent dans le champ où est située la caverne [1]. Chacun des membres de la famille patriarcale qui sont successivement enterrés dans la grotte est indiqué à son tour [2]; l'achat qui en a été fait est également rappelé en toute occasion [3]. L'auteur résume la vie d'Abraham par cette observation : « Abraham habita de longs jours dans la terre de Palestine [4], » comme s'il disait à ses descendants : voilà la terre où votre aïeul a vécu et où il est mort; refuserez-vous d'aller la prendre? La Genèse remarque également qu'Isaac y a semé du blé et qu'il a produit au centuple [5].

De même que Moïse mentionne l'achat de la caverne de Makpelah par Abraham, il mentionne aussi l'achat « d'une portion de champ, » fait par Jacob, aux Benê-Hémor, près de Sichem, et il ne manque pas d'ajouter quel prix il l'a payé, c'est-à-dire cent *qesitah* [6].

Les puits creusés par les patriarches sont énumérés dans le récit de leur migration [7]. Moïse promet à son peuple, dans le Deutéronome, que Dieu lui donnera, quand il prendra possession de la Terre Promise, « des citernes qu'il n'a point creusées, comme des vignes et des oliviers qu'il n'a

1. Gen. XXIII. Cf. pour l'accord du récit avec les coutumes orientales *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 505-511.
2. Gen. XXIII, 19; XXV, 9; XXXV, 27, 29; XLIX, 29, 31; L, 13.
3. Gen. XXV, 10; XLIX, 30; L, 13.
4. Gen. XXI, 34.
5. Gen. XXVI, 12.
6. Gen. XXXIII, 19. La valeur du *qesitah* est inconnue.
7. L'auteur sacré indique les puits creusés par les patriarches, même en des lieux où leur race ne devait pas habiter après l'Exode, tel que le pays situé au sud de la Palestine, ce qui semble bien montrer qu'Israël n'est pas encore en possession de la terre de Chanaan et que l'écrivain ignore jusqu'où s'étendront effectivement les frontières méridionales.

pas plantés[1], » mais en attendant, il fait comme l'inventaire des puits qui appartiennent aux Israélites, parce qu'ils sont l'œuvre de leurs pères. A Abraham appartient celui de Bersabée, pour lequel il a donné sept brebis à Abimélech, et planté un tamaris comme témoignage que ce puits est sa propriété[2]. De l'histoire personnelle d'Isaac, en dehors de ce qui regarde ses enfants, l'auteur sacré ne nous raconte guère que ce qui concerne les puits qu'il fit creuser[3]. Il en conserve soigneusement les noms : 'Éseq (dispute), Śitnah (accusation), Reḥoboṭ (largeur), Šibe'ah (satiété). Les enfants des patriarches ne voudraient-ils donc point recouvrer les propriétés de leurs pères? Ne voudraient-ils pas rentrer en possession de leur tombeau? Jacob n'avait pas voulu être enterré en Égypte, mais avait demandé que ses restes fussent transportés à Makpelah : « Et il leur fit ce commandement (à ses douze fils) disant : Je vais être réuni à mon peuple, ensevelissez-moi avec mes pères, dans la caverne qui est dans le champ d'Héphron l'Héthéen, dans la caverne qui est dans le champ de Makpelah, vis-à-vis de Mambré, dans la terre de Chanaan, qu'Abraham acheta à Héphron l'Héthéen, avec le champ, pour lui servir de tombeau ; c'est là qu'ont été enterrés Abraham et Sara sa femme ; c'est là qu'ont été enterrés Isaac et Rébecca, sa femme ; c'est là que j'ai enterré Lia. Le champ et

1. Deut. VI, 11.

2. Gen. XXI, 25-33. La raison pour laquelle Abraham planta le tamaris (Vulgate : *nemus*), et pour laquelle l'auteur de la Genèse le rappelle, ce fut de perpétuer par un signe durable la mémoire de l'alliance qu'il avait contractée avec Abimélech et son droit de propriété sur le puits. « J'ai souvent entendu dire aux vieux fellahîn, raconte M. Clermont-Ganneau, que lorsqu'on voulait fixer à jamais une limite contestée, on creusait après accord une fosse dans laquelle on enterrait des coquilles d'œufs et du charbon, et à côté l'on plantait un tamaris [arbre de longue vie], c'est-à-dire l'arbre même planté par Abraham. » *Revue critique*, 1879, p. 182-183.

3. Gen. XXVI, 15-33.

la caverne qui s'y trouve ont été achetés aux Héthéens[1]. » Quand Jacob fut mort, « ses fils exécutèrent ce qu'il leur avait commandé, et ses fils le portèrent à la terre de Chanaan, et ils l'enterrèrent dans la caverne du champ de Makpelah, qu'Abraham avait achetée avec le champ, pour posséder un tombeau, à Héphron l'Héthéen, vis-à-vis de Mambré[2]. »

Ainsi, dans ces quelques lignes, l'auteur de la Genèse rappelle à satiété des circonstances qui ont été déjà rapportées plus haut tout au long. Pourquoi tant d'insistance à raconter en détail ces mêmes faits, déjà bien connus? Pourquoi toutes ces répétitions? Tout cela aurait-il été fait sans dessein et sans but? Non, cela n'est pas possible. Il est manifeste, il est évident que celui qui a écrit la Genèse avait un intérêt particulier à revenir si souvent sur le même sujet et que ces souvenirs, pour nous fort accessoires, avaient pour lui une importance capitale. Après une telle énumération, qui pourrait en disconvenir? Plus ces répétitions paraissent en soi inexplicables, plus il est clair qu'elles doivent avoir leur raison d'être dans les circonstances où elles ont été écrites; ce qui les justifie, c'est l'effet qu'elles devaient produire sur les lecteurs contemporains de Moïse.

Eh bien! Je le demande maintenant, à quelle époque un historien a-t-il pu attacher tant de prix à rappeler que la terre de Chanaan avait été donnée aux Hébreux et que leurs ancêtres y avaient leur tombeau? A quel moment a-t-il pu sentir le besoin de répéter ainsi à tant de reprises aux enfants de Jacob que la Palestine était leur héritage et que Dieu leur en avait garanti la possession avec serment, à l'exclusion de tous les autres membres de leur famille? Est-ce à l'époque des rois, lorsque les Chananéens

1. Gen. XLIX, 29-31.
2. Gen. L, 12-13.

en étaient chassés depuis longtemps, lorsque les Ammonites et les Moabites, les Arabes et les Iduméens étaient fixés depuis des siècles à l'est et au sud de la Palestine et qu'ils étaient eux-mêmes paisibles possesseurs des deux rives du Jourdain? Est-ce à l'époque de la captivité, lorsque personne ne contestait qu'ils en eussent été les maîtres[1]? Est-ce, en un mot, à une époque postérieure à la conquête de la Palestine et au temps de Josué?

Non, sans doute. Ce langage serait incompréhensible à ces époques de l'histoire du peuple de Dieu; il n'aurait alors ni sens ni portée. On ne plaide plus une cause quand elle est gagnée. On ne fait valoir ses titres de propriété que lorsqu'on veut entrer en possession ou justifier son droit contre ceux qui le contestent; on ne rappelle avec tant d'insistance des promesses, que lorsqu'on veut les faire exécuter. Il n'y a qu'un moment, un seul, où un écrivain hébreu ait pu parler comme parle l'auteur de la Genèse. Ce moment unique, c'est celui où il fallut déterminer la postérité de Jacob à quitter la terre d'Égypte, qu'elle devait si souvent regretter[2], et la décider à entreprendre la difficile conquête de la terre de Chanaan. Ce n'était point, encore une fois, une tâche aisée que de résoudre un peuple à tout risquer afin de s'emparer d'un pays fort et puissant. Pour lui faire prendre cette résolution énergique, il fallait, en réveillant tous ses sentiments religieux et patriotiques, ranimer sa confiance et lui assurer la victoire. C'est pour obtenir ce résultat que l'écrivain sacré lui montre dans la terre de Chanaan la Terre Promise, lui prouve qu'elle lui

1. On remarquera que, dans tout le Pentateuque, il n'y a pas la moindre allusion à une circonstance dont il eût été impossible de ne pas parler, si ce livre était du temps de la captivité ou postérieur, savoir que les Israélites avaient possédé la Palestine et qu'ils l'avaient perdue. Elle est toujours décrite comme n'ayant jamais appartenu de fait aux descendants de Jacob.

2. Ex. XVI, 3; XVII, 3, etc.

appartient, qu'elle est son bien, sa propriété, que Dieu s'est engagé solennellement, par serment, à le mettre en possession de ce pays où il avait appelé ses pères et qu'il ne dépend que de lui de le conquérir et d'en devenir le maître. Alors tous ces détails, toutes ces répétitions s'expliquent et se justifient, le moindre de ces petits faits prend une importance réelle. Il n'est plus inutile ou insignifiant de rappeler qu'Abraham a acquis une caverne à Hébron, qu'Isaac a creusé des puits près de Bersabée, que Jacob a acheté un pré à Sichem, qu'il a voulu être enseveli en Palestine. Chacun de ces souvenirs est propre à allumer dans l'âme des Israélites le désir de reconquérir ce qui a appartenu à leurs pères, parce que les enfants aiment à rentrer en possession des biens de leurs ancêtres et y attachent un prix particulier. Il n'est pas moins à propos de les faire ressouvenir en toute occasion que les ossements de leurs aïeux sont ensevelis dans ce pays, à Makpelah, parce que tous les hommes se font un devoir sacré de garder leur tombeau de famille; et que les restes de Joseph sont encore là en Égypte, attendant qu'ils les emportent avec eux dans la Terre de Promission.

Ainsi autant le langage de la Genèse est inexplicable, inintelligible à toute autre époque qu'à celle de l'Exode, autant il est clair, naturel, imposé en quelque sorte par les circonstances, au moment où il s'agit d'entreprendre la conquête de la Palestine et de décider le peuple d'Israël à supporter les fatigues et les dangers d'une guerre d'invasion. La Genèse n'a donc pu être écrite que du temps de l'Exode, du temps de Moïse. Tout y est calculé pour exciter le désir d'entrer en possession de la Terre Promise, tout tend à ce but capital et final, qui était le but de Moïse. La Genèse, malgré l'intérêt universel et durable qu'elle a pour tous les temps, a été d'abord un écrit de circonstance, fait pour un moment et pour un peuple déterminés, et elle porte

ainsi sa date, comme un discours adressé par un général d'armée à ses soldats au moment de leur entrée en campagne.

§ IV. — AUTHENTICITÉ DES QUATRE DERNIERS LIVRES DU PENTATEUQUE PROUVÉE PAR LE BUT QUE S'EST PROPOSÉ LEUR AUTEUR.

Quand Moïse a décidé Israël à sortir de l'Égypte, la première partie de sa mission est remplie, mais tout n'est pas fait encore. Il faut quitter effectivement la terre de Gessen et, lorsque ce grand pas sera accompli, exécuter, s'il est permis d'employer cette expression, la seconde partie du programme, non moins difficile que la première, c'est-à-dire la conquête de la Palestine. Le but de l'auteur des derniers livres du Pentateuque, s'ils ont été écrits par Moïse, doit donc être d'exciter les enfants de Jacob à achever l'œuvre commencée, de soutenir leur courage, d'animer leur confiance, en les faisant triompher de toutes les difficultés. De plus, il doit les préparer, en leur donnant une loi religieuse et civile, à devenir un peuple tel que devait être Israël, le peuple de Jéhovah, le peuple de Dieu. Un écrivain postérieur, racontant des faits déjà passés, ne saurait avoir eu les mêmes préoccupations, le même accent qu'un écrivain contemporain et surtout que Moïse, acteur principal dans cette révolution d'où dépendait tout l'avenir des Hébreux.

Nous pouvons donc reconnaître Moïse dans l'Exode, le Levitique, les Nombres et le Deutéronome aux mêmes signes que dans la Genèse. Il doit alléguer aux Hébreux les mêmes motifs, en y joignant les motifs nouveaux que lui suggèrent les circonstances ; il doit insister sur les marques particulières de protection que le Seigneur vient de leur prodiguer, afin de les faire persévérer dans la détermination qu'ils ont prise ; la loi doit garder des traces du milieu où elle est donnée et du caractère de celui qui la

donne; enfin le souvenir de l'Égypte doit être toujours présent à l'esprit de l'écrivain. Examinons si ce sont là réellement les traits qui distinguent les derniers livres du Pentateuque.

Ces livres renferment deux choses distinctes, des récits d'événements et des lois. Étudions successivement les uns et les autres.

I. — *Caractère général des récits des quatre derniers livres du Pentateuque.*

En premier lieu, les récits sont tels qu'a dû les raconter le libérateur des Hébreux, tels que lui seul a pu les écrire. A quoi se réduisent-ils en effet? A montrer les difficultés qu'a éprouvées Moïse pour maintenir les douze tribus dans le désert, les empêcher de retourner en Égypte, les déterminer à se rendre dans la terre de Chanaan. Il ne nous a rien dit sur des choses que nous aurions désiré savoir, par exemple, ce qu'avaient fait les Hébreux en Égypte depuis la mort de Joseph jusqu'au commencement de la persécution [1], tandis que maintenant des épisodes auxquels la postérité n'aurait guère pris garde, si elle avait eu à les raconter elle-même, sont présentés au contraire avec les proportions agrandies qu'ils ne pouvaient avoir qu'aux

1. Voici ce que dit M. Reuss au sujet de cette lacune : « Nous sommes tout d'abord frappés d'un fait assez digne d'être relevé. C'est l'absence totale de renseignements sur les siècles qui devaient s'être écoulés entre la mort du dernier des patriarches dont parle la Genèse, et l'époque de Moïse avec laquelle commence l'Exode. » *L'histoire sainte et la loi,* t. I, p. 92. On voit combien cette lacune s'explique naturellement si l'on se place au point de vue de Moïse. Qu'il nous soit permis de faire remarquer que les considérations que nous présentons sur l'authenticité du Pentateuque, d'après son contenu, inspirées d'abord par la seule étude du texte, en dehors de toute idée de réfutation directe de telle ou telle objection des rationalistes, se trouvent être par le fait propres à résoudre la plupart de leurs dif-

yeux des contemporains. Que nous sommes loin du ton impassible, de la simplicité idyllique et souvent aussi de la grandeur austère des récits de la Genèse! Maintenant ce sont fréquemment des querelles de ménage, pour ainsi dire, qui nous sont racontées. Le peuple ne murmure pas une fois, sans que ce murmure ne soit enregistré. Ce qu'il y a de plus blessant, de plus piquant dans le langage des révoltés, est rapporté comme il peut l'être par celui-là seul qui en a senti toute la pointe. Israël ne nous est pas représenté par ses beaux côtés, comme l'aurait fait plus tard un admirateur de ses ancêtres racontant cette période épique de leur histoire; il nous est peint au contraire sous son mauvais aspect. Les origines de la nation juive ne sont pas embellies, à la manière, par exemple de celles des Latins dans l'Énéide. Il en est des nations comme des conquérants : ceux qui souffrent de l'ambition ou de la tyrannie des grands princes voient surtout leurs défauts; la postérité voit surtout leurs vertus. L'éloignement fait briller leur gloire dans tout son éclat; la proximité fait apparaître leurs taches dans toute leur laideur. Ceux qu'a écrasés le pied de fer d'un Nabuchodonosor ou d'un Alexandre ne sont guère tentés d'admirer leurs qualités brillantes; la postérité n'aperçoit plus que leur triomphe. D'un autre côté, ceux qui considèrent de près les hommes et les emploient, sont plus frappés encore de leurs vices que de leurs vertus; ils sentent vivement la résistance qu'on leur oppose. Plus tard ces détails s'effacent, les chocs personnels, les froisse-

ficultés d'une manière tout à fait simple et logique. Un très grand nombre des objections formulées par M. Reuss n'ont pas d'autre principe que cette idée : l'auteur du Pentateuque a voulu écrire une histoire proprement dite, non un écrit de circonstance, tel qu'on devait l'écrire à l'époque de l'Exode, où il fallait moins raconter une histoire complète et bien ordonnée des événements que décider le peuple d'Israël à une démarche aussi grave dans ses conséquences que difficile dans son exécution.

ments de la vie intime qu'on n'a pas ressentis soi-même sont oubliés et au bout de quelques années, l'historien comme le peuple n'est plus frappé que des grands résultats obtenus. Tel n'est pas le caractère du narrateur de l'Exode : il nous apparaît comme un homme qui a été intimement mêlé aux scènes qu'il décrit, qui a souffert de toutes les résistances du peuple, qui en souffre encore. Il n'idéalise point Israël, il nous le présente au contraire sous les couleurs les plus repoussantes, comme un peuple à tête dure [1], toujours revêche, sans sentiments élevés. Ce grand événement de la sortie d'Égypte et du triomphe d'un peuple, brisant un joug pesant pour conquérir la liberté et l'indépendance ; cette naissance d'une nation à la vie publique, qui aurait fourni à un écrivain postérieur l'occasion d'exalter l'héroïsme d'Israël, ce grand événement n'est pas la glorification des Hébreux, il en est la condamnation et la honte. Ce n'est que malgré lui qu'Israël a été arraché à l'esclavage, il a fallu que Moïse et Dieu lui-même brisassent ses chaînes comme de vive force ; pas un seul trait n'est à son honneur. Eh bien ! pour parler ainsi d'un tel événement, pour l'avoir vu sous cet aspect et avec de tels yeux, il ne faut pas seulement en avoir été témoin, il faut en avoir été, pour ainsi dire, victime ; il est nécessaire d'avoir souffert de l'ingratitude du peuple et d'avoir été révolté de sa conduite pour la peindre avec tant d'amertume et pour la voir toujours sous ce mauvais côté ; ce tableau est assurément conforme à la vérité historique, mais un historien qui n'aurait pas été mêlé aux événements ne nous l'aurait jamais montré de la sorte.

Déjà, quand Israël est enserré entre l'armée du pharaon et la Mer rouge, il s'écrie : « N'y avait-il donc point de tombeaux en Égypte [2] pour que tu nous aies emmenés périr dans

1. Ex. xxxii, 9 ; xxxiii, 3, 5, etc.

2. On sait que l'Égypte était plus que tout autre pays la terre des tombeaux.

ce désert[1] ? » Quelle amertume dans ces paroles ! Comme elles sont blessantes pour Moïse et aussi comme il a bien retenu le trait qui devait le toucher le plus au vif !

Quand les Égyptiens ont été engloutis dans la mer et que ce premier danger est passé, un autre non moins redoutable ne tarde pas à surgir, la famine. On est maintenant en plein désert ; les vivres qu'on a emportés durent quinze jours[2] ; au bout de ce temps, ils sont épuisés. Comment se procurer des provisions dans cette terre désolée et aride ? Le mécontentement éclate de nouveau. « Que ne sommes-nous morts de la main de Jéhovah, dans la terre d'Égypte, lorsque nous étions assis devant les marmites pleines de viande, lorsque nous pouvions manger du pain à satiété ? Pourquoi nous as-tu conduits dans ce désert pour y faire mourir tant de monde de faim[3] ? » Bien des fois, ces murmures se renouvelleront et ils seront toujours rapportés d'une manière semblable.

Certes, un autre écrivain que Moïse aurait pu, sinon justifier le peuple, excuser du moins en partie sa faute. Israël n'avait-il pas quelque raison de s'effrayer de la démarche qu'il avait faite et ses regrets n'étaient-ils pas naturels ? Ne s'explique-t-on pas son découragement, quand la première effervescence fut tombée, lorsqu'il réfléchit, à tête reposée, aux conséquences de sa fuite et lorsque, aux prises avec la réalité, les dangers de sa situation, humainement parlant, s'offrirent à lui dans toute leur horreur ? Les Hébreux avaient quitté le certain pour l'incertain ; ils avaient évité un petit mal pour un plus grand ; séduits par un vain mirage, ils avaient abandonné l'Égypte où ils étaient esclaves, il est vrai, mais où ils avaient du moins le pain de chaque jour et un abri, et, leurrés par l'espoir de conquérir une liberté il-

1. Ex. xiv, 11.
2. Ex. xvi, 1.
3. Ex. xvi, 3.

lusoire, il ne trouvaient que la famine et la mort. Sans vivres, sans ressources, presque sans armes, ils avaient formé le projet d'aller s'emparer de vive force d'une contrée presque inexpugnable. Aux yeux de la prudence humaine, n'avaient-ils pas agi en insensés? On peut assurément faire valoir ces considérations à la décharge des Israélites. Moïse ne le fait pas; il n'y a pas la moindre trace de ces excuses dans le Pentateuque. Toutes ces plaintes, tous ces murmures, dont l'écho se serait perdu dans l'éloignement ou dont un écrivain postérieur aurait du moins parlé à peine, s'ils ne nous avaient pas été racontés par celui qui en avait souffert, nous sont rapportés sans aucune atténuation et dans toute leur injustice. Ainsi la manière dont l'auteur du Pentateuque nous décrit, le cœur encore saignant, la résistance qu'il a rencontrée dans ceux qu'il voulait sauver, nous fait déjà reconnaître en lui Moïse, parce qu'aucun autre historien, venu après lui, n'aurait parlé d'Israël avec une si juste sévérité.

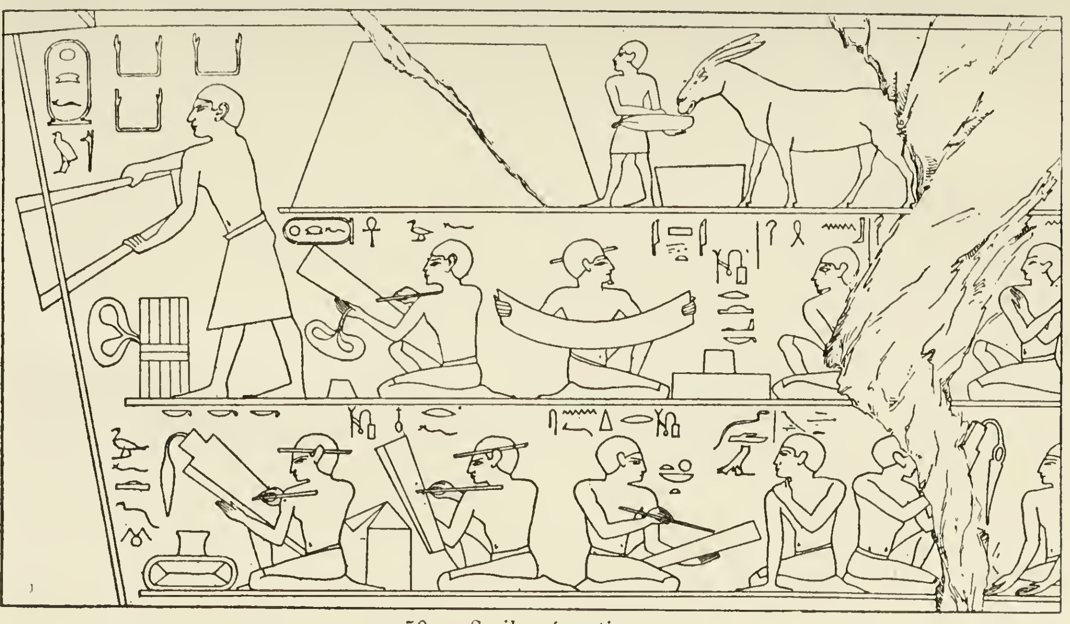
L'examen des autres récits contenus dans ce livre nous amène à tirer la même conclusion. Il n'y a pas un mot qui n'ait pour fin de déterminer les Israélites à pousser jusqu'au bout leur entreprise et à ne se laisser décourager par aucun obstacle, jusqu'à ce qu'ils soient maîtres de la Palestine.

Pour soutenir le peuple dans le désert, Moïse emploie le moyen qui lui avait si bien réussi en Égypte. Il décrit ce que Dieu a fait pour l'arracher au joug de ses oppresseurs; il compose des chants religieux et patriotiques, et ses récits répandus parmi la multitude, ses chants répétés en chœur par les jeunes vierges sont comme un breuvage capiteux qui les fortifie et les exalte.

Moïse, élevé à la cour des pharaons, avait reçu, comme nous dirions aujourd'hui, une éducation littéraire. Cette éducation seule pouvait suffire pour lui donner, indépendamment de l'inspiration divine, l'idée d'écrire le rituel lé-

vitique, analogue aux livres sacerdotaux égyptiens, et l'histoire des événements qui s'accomplissaient sous ses yeux et où il était le principal acteur. Ramsès II, sous lequel il avait grandi, était le prince qui s'était attaché avec le plus de soin à perpétuer la mémoire de ses exploits. On ne peut presque pas remuer une ruine en Égypte sans y retrouver le nom de ce monarque et le souvenir de ses guerres. Il avait fait graver à Karnak le poème tout entier où Pentaour chantait son triomphe sur les Khétas. Partout il rappelait aux yeux de ses sujets ses titres de gloire comme sa piété envers les dieux. Alors plus que jamais les Égyptiens étaient devenus un peuple de scribes [1], et par conséquent de lecteurs. Les Israélites, vivant au milieu d'eux, devaient avoir à peu près les mêmes habitudes et les mêmes goûts; ils voyaient les inscriptions des pharaons sur les murs des temples, avec les trophées de leurs victoires; ils entendaient les poètes chanter leurs louanges et leurs hauts faits; les papyrus, traitant de toute espèce de sujets, circulaient dans leurs mains. Comment Moïse n'aurait-il pas fait ce que faisaient les pharaons pour éterniser leurs exploits? Comment n'aurait-il pas mis à profit de tels usages, si propres à servir ses desseins, pour enflammer le courage de ses frères, perpétuer le souvenir des faits merveilleux de l'Exode, et arriver à son but? La difficulté d'écrire et de répandre les écrits, dont on faisait une objection autrefois, quand on ignorait les habitudes de cette époque, ne peut plus être alléguée aujourd'hui. Ce qui était, il y a quelques années, une objection est devenu maintenant une preuve. L'Égypte mieux connue porte à croire que Moïse a dû composer l'histoire de la sortie d'Égypte, et rien de plus naturel

1. Voir Figure 50. Les scribes que nous reproduisons ici, avec leurs instruments à écrire, sont représentés sur un tombeau de l'ancien Empire, de la IVe dynastie. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, t. III, Blatt 9 (Pyramiden von Giseh. Grab 75, Ostwand).



50. — Scribes égyptiens.

à cette époque que l'ordre que Dieu lui en donne[1].

La seconde partie du Pentateuque n'est pas d'ailleurs rédigée comme la première et elle ne devait pas l'être. Nous ne rencontrons plus dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, le plan minutieusement suivi, la trame savante que nous avons remarqués dans la Genèse. Non. Ces livres, tout en formant le corps d'ouvrage que nous avons décrit plus haut, sont composés, comme le montre une étude détaillée, d'une manière décousue et pour ainsi dire à bâtons rompus,

1. Hengstenberg, en 1836, était obligé de consacrer près de cent pages de son *Authentie des Pentateuches*, t. II, p. 415-502, à prouver que l'art d'écrire était connu à l'époque de Moïse. L'usage de l'écriture était extrêmement ancien et fort répandu en Egypte. « Il fut un temps, Monsieur, écrivait à M. de Rougé le 14 mars 1850 M. Mariette, où l'on pensait assez généralement que les architectes qui ont bâti la grande pyramide ne savaient ni lire ni écrire, et, si je me rappelle bien, le collège m'a nourri dans l'idée qu'alors l'écriture n'était pas inventée. Aujourd'hui nous savons, par la pyramide elle-même, que l'on écrivait du temps de Chéops, et les statues des sphinx vont maintenant nous apprendre que ces temps si voisins du déluge, accusés d'ignorance, ont connu un art avancé. » *Revue archéologique*, juillet 1860, p. 19. Le plus ancien livre égyptien date « d'un règne encore peu distant de la fondation du gouvernement royal en Egypte. » Chabas, *Le plus ancien livre du monde, étude sur le papyrus Prisse* dans *Rev. arch.*, 1858, t. xv, p. 9. Cf. Birt, *Antike Buchwesen*, Berlin, 1882, p. 48-49. On voit par là ce qu'il faut penser de M. Reuss, *Geschichte der alten Testaments*, § 76, in-8°, Brunswick, 1881, p. 90, doutant que du temps de Moïse l'écriture fût connue des Hébreux. Dans sa traduction française de la Bible, il revient sur cette objection. Il reconnaît que l'on ne peut prouver que l'écriture alphabétique n'existait pas du temps de Moïse et il continue : « Ceux qui soutiennent la thèse contraire se rendent d'ordinaire la tâche bien facile et ne prouvent rien non plus. Il est bien aisé de dire que Moïse, ayant passé une partie de sa vie en Egypte, et dans une position très favorable, a dû acquérir les connaissances nécessaires pour savoir fixer la pensée sur le papier. Mais la question est de savoir, non si lui savait écrire, mais si les pâtres du pays de Gosen [Gessen] savaient lire. Et si, selon toutes les probabilités, ils ne le savaient pas, on serait autorisé à demander à quoi bon son code en cinq volumes,

selon les occasions et les circonstances. Le plan et l'ordre n'en ont pas été déterminés à l'avance comme pour la Genèse ; c'est un journal plutôt qu'un livre ; chaque grand événement et toutes les lois nouvelles viennent y prendre leur place, mais d'une façon un peu lâche et, on peut le dire, un peu à l'aventure. Il est visible que l'auteur enregistre les lois et les faits tels qu'ils se présentent. On consultait Moïse dans tous les cas embarrassants. Quand la question en valait la peine, le législateur inscrivait sa décision à l'endroit de son journal où il était arrivé : c'est ainsi que la loi concernant les dépôts[1] se trouve comme égarée au milieu des règlements

qui d'après les formes des livres et des caractères anciens ont dû être assez gros! Nous ne lisons nulle part que les Lévites qui, avant l'émigration n'étaient pas plus savants que leurs frères, aient été initiés en route aux mystères de l'alphabet. C'est là encore un petit détail dont les historiens israélites ne se sont pas préoccupés, parce que de leurs temps il y avait sans doute assez de gens qui ne savaient pas lire. » *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 114. — M. Reuss raisonne toujours comme s'il était *certain* que le Pentateuque a été écrit longtemps après Moïse. — Mais c'est précisément parce que c'est Moïse qui l'a écrit, qu'il n'a pas dit que les Hébreux de son temps savaient lire, car il n'avait pas besoin de faire connaître ce fait à ses contemporains, qui en étaient instruits aussi bien que lui. — Les Hébreux savaient lire, non pas tous sans doute, mais une partie d'entre eux. Pour se rendre compte de la diffusion de l'instruction en Égypte à cette époque, il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur l'ouvrage de M. Maspero : *De la correspondance épistolaire chez les anciens Égyptiens*. M. Reuss oublie que tous les Hébreux n'étaient pas des pâtres ; beaucoup travaillaient à Ramsès et à Pithom, ils étaient embrigadés comme cela a toujours eu lieu en Égypte et ils avaient au-dessus d'eux, non seulement des Égyptiens, mais aussi des Hébreux, qui avaient des comptes à tenir comme tous les scribes du pays et qui, par conséquent, savaient lire et aussi écrire. Plusieurs d'entre eux devaient savoir l'égyptien, mais ils connaissaient aussi l'écriture phénicienne, dont ils se servirent pour leurs livres sacrés, l'empruntant aux Phéniciens qui habitaient le Delta. M. Reuss le nie à tort, p. 115.

1. Lév. VI, 1-7. Cf. le complément de la règlementation des vœux, Num. XXX.

concernant les sacrifices, dont on nous parle avant et après. Jamais un écrivain postérieur n'aurait fait un tel amalgame, mais ici ce désordre même est comme un certificat d'origine. Si les lois ne sont pas exposées systématiquement, s'il y a des répétitions et des retouches, si les faits ne sont pas enchaînés entre eux, ce n'est pas parce que celui qui avait conçu le plan si régulier de la Genèse n'était point capable de mettre le même ordre dans toute son œuvre, c'est parce qu'il ne l'a pas voulu ; c'est parce que son but ne demandait point qu'il fît un ouvrage en quelque sorte poli et limé, mais bien qu'il portât ses prescriptions selon les besoins et les circonstances et qu'il soufflât, de plus, toutes les fois qu'il était nécessaire, la flamme du courage dans des cœurs enclins à s'affaisser sous le poids de la lassitude et de l'accablement. C'est afin de ranimer les cœurs défaillants qu'il leur rappelle les promesses divines et les miracles accomplis en leur faveur, comme nous allons le voir.

II. — *Rappel réitéré des promesses divines.*

Nous avons dit comment l'auteur du Pentateuque, pour décider Israël à quitter l'Égypte, lui présentait dans la Genèse la terre de Chanaan comme la Terre Promise, donnée par le Seigneur à leurs pères, comme un héritage que Dieu s'était engagé à leur remettre entre les mains et dont il était temps d'aller prendre possession. La promesse divine est souvent rappelée dans l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Lorsque, du milieu du buisson ardent, Dieu confie à Moïse la mission de délivrer son peuple opprimé par les Égyptiens, c'est pour qu'il le conduise dans la terre des Chananéens[1]. Le Seigneur n'a pas oublié « l'alliance qu'il a faite avec Abraham, Isaac et Jacob[2], » et Moïse doit être entre ses mains l'instrument par lequel il

1. Ex. III, 8.
2. Ex. II, 24. Cf. III, 6, 15-17.

réalisera ses promesses. Le moment solennel est venu, l'heure est décisive, le peuple doit quitter l'Égypte pour aller conquérir la Terre Promise. On est à la veille des plaies qui vont couvrir l'Égypte de deuil et l'inonder de larmes. Dieu, pour décider Israël à prendre cette grande détermination qui fixera son avenir, lui rappelle ses promesses : « Je suis Jéhovah, qui ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob,... et qui ai fait alliance avec eux pour leur donner la terre de Chanaan, la terre où ils ont vécu en nomades... C'est pourquoi dis aux enfants d'Israël : Moi, Jéhovah,... je vous ferai entrer dans la terre que j'ai juré de donner à vos pères, à Abraham, à Isaac et à Jacob : je vous la donnerai à vous, en propriété, moi, Jéhovah [1]. »

Quand, plus tard, dans le désert du Sinaï, Dieu, irrité contre Israël qui a adoré le veau d'or, veut l'exterminer tout entier, Moïse obtient sa grâce en rappelant au Seigneur qu'il a promis aux patriarches de mettre leur postérité en possession du pays de Chanaan [2]. Dans le Lévitique, Dieu promet comme récompense de l'observation de sa loi « la propriété de la terre qu'il donnera en héritage » à Israël [3]. Dans les Nombres, la Palestine est toujours désignée comme le pays que Dieu donne à son peuple [4]. Dans le Deutéronome, la promesse et la donation divines sont rappelées à tout instant :

Jéhovah, ton Dieu, va te faire entrer dans une terre fertile, une terre où l'eau coule dans les torrents, une terre de sources et de fontaines, jaillissant dans les vallées et sur les montagnes [5], une

1. Ex. VI, 2-8.
2. Ex. XXXII, 13 ; XXXIII, 1. Voir aussi Lév. XXVI, 42 ; Num. XXXII, 11.
3. Lév. XX, 24.
4. Num. XIII, 3 ; XIV, 8-9, 16, 23, 30-31 ; XV, 2, etc.
5. Remarquons, en passant, qu'un tel langage, pour peindre la Palestine, n'a pu guère être tenu que dans le désert, où l'eau manque, car ce n'est que par opposition avec le désert qu'on peut appeler la Palestine un pays abondant en eau. Il est vrai qu'il y avait au-

terre de froment et d'orge, de vignes, de figuiers et de grenadiers, une terre d'huile et de miel, une terre où tu mangeras le pain en abondance et où tu ne manqueras de rien, une terre où les pierres sont du fer et où l'on extrait le cuivre des montagnes, afin que tu manges et que tu sois rassasié et que tu bénisses Jéhovah, ton Dieu, de la terre excellente qu'il t'a donnée [1].

Nous n'en finirions pas, s'il fallait citer tous les textes qui rappellent la donation faite aux patriarches et à leur postérité de la terre de Chanaan [2]. Ainsi les mêmes motifs qui sont allégués dans le premier livre du Pentateuque pour engager les enfants d'Israël à marcher à la conquête de la Terre Promise sont également allégués dans les livres suivants, et ils le sont avec une insistance qui ne peut convenir qu'à l'époque même où s'accomplit cette grande révolution dans la vie politique des Hébreux ; chez un écrivain postérieur, une telle insistance serait inexplicable, comme nous avons eu déjà l'occasion de le montrer.

La seule différence qu'on remarque à ce sujet entre la Genèse, d'une part, et les livres suivants, de l'autre, c'est que, dans ces derniers, l'auteur relève avec plus de soin l'excellence de Chanaan, sa fertilité, ses richesses de tout genre. Tant que le peuple est encore en Égypte, dont le sol est si riche et l'eau si douce [3], l'écrivain israélite laisse dans l'ombre les fontaines d'eau vive et la fertilité de la Palestine, incapable de soutenir la comparaison avec la fécondité de Gessen ; mais quand Israël ne voit plus que l'aridité et la sécheresse du désert du Sinaï, son libérateur lui peint

trefois plus d'eau qu'aujourd'hui (Sepp, *Allgem. Zeitung*, 23 juillet 1883, p. 2971 a), mais jamais la Palestine n'a été comparable à l'Égypte pour l'abondance des eaux. Deut. XI, 10-12.

1. Deut. VIII, 7-10. Voir aussi Deut. VI, 10-12.
2. Voir Deut. I, 8 ; VI, 3 ; VII, 1 ; VIII, 18 ; IX, 4-5, 28, etc.
3. *Nulli fluminum dulcior gustus est,* dit Sénèque de l'eau du Nil. Sur son excellence, voir *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., t. II, p. 336.

sous les couleurs les plus séduisantes cette Terre Promise qu'il veut l'engager ainsi à conquérir au prix de son sang.

En Égypte, il la lui montre déjà comme plus propre que la vallée du Nil à l'élève des troupeaux. Dès le commencement de l'Exode, Chanaan est caractérisé pour la première fois par ce trait pittoresque, si souvent répété depuis, qui le représente aux désirs avides des Hébreux comme « une terre où coule le lait et le miel. » C'est Dieu qui la dépeint ainsi à Moïse dans la vision de l'Horeb [1], et jamais qualification ne fut mieux méritée.

Le mot fit fortune parmi les enfants de Jacob. Quand les espions envoyés du désert de Pharan pour explorer la Palestine revinrent au milieu de leurs frères, ils ne purent, malgré leur découragement, s'empêcher de le reconnaître : « C'est véritablement une terre où coule le lait et le miel [2], » ce qui semble indiquer que les Israélites leur demandaient si ce trait par lequel leur chef caractérisait le pays où il voulait les conduire était bien mérité. L'auteur du Pentateuque avait donc raison de toucher cette corde et de la faire vibrer. Nous en avons une autre preuve dans un épisode célèbre du séjour dans le désert. Lorsque Coré, Dathan et Abiron se révoltent contre Moïse, ils avouent indirectement l'impression qu'avaient faite ces paroles sur tout le peuple, en les contredisant. Le pays où coule véritablement le lait et le miel, c'est l'Égypte, non celui où il les a conduits. « Nous

1. Ex. III, 8, 17. Cf. XIII, 5; XXXIII, 3; Lév. XX, 24. Cf. Deut. XXXIII, 13. Moïse pouvait décrire la Palestine d'après ce qu'il en avait appris par les caravanes qui en venaient et traversaient le Sinaï, et aussi par les livres égyptiens qui en contenaient des descriptions. L'un de ces livres est arrivé jusqu'à nous et a été publié et traduit eu français par Chabas : *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine*, in-4°, Paris, 1866. Sur la locution : « Terre où coule le lait et le miel, » dans laquelle M. Goldziher a vu un mythe du soleil et de la lune (!), cf. Guidi, *Bollettino italiano degli studii orientali*, 1876-1877, p. 422-434.

2. Num. XIII, 28.

avez-vous fait venir dans une terre où coule le lait et le miel[1] ?» demandent les Hébreux. Non, ils n'ont ni champs, ni vignes, ni grenadiers, ni fontaines, comme le reproche une autre fois à Moïse le peuple soulevé[2]. Néanmoins la peinture de cette terre fertile ranime toujours le courage d'Israël.

C'est ainsi que les arguments employés dans la Genèse sont aussi employés dans les livres suivants, avec les modifications que réclament les circonstances.

III. — *Les récits de miracles.*

Les circonstances permettent à l'auteur sacré d'employer un nouveau moyen d'action sur les Israélites : c'est le récit des miracles. Il ne les raconte pas comme de simples faits passés, propres à montrer la puissance et la grandeur de Dieu, ainsi que l'aurait fait un écrivain postérieur, mais il les présente comme des arguments capables de lui faire atteindre son but, qui est d'exciter la confiance des Hébreux et de les pousser en avant. Il a déterminé les enfants d'Israël à se mettre en marche pour la Palestine, en leur rappelant sans cesse que Dieu a promis de la leur donner, et qu'il sera fidèle à sa promesse. Maintenant qu'ils obéissent à Dieu, et qu'ils sont déjà en chemin, il faut qu'il leur montre le Seigneur tenant en effet ses promesses et exécutant ses engagements envers eux, malgré même leur indocilité, leur peu de foi et leurs murmures perpétuels. Aussi est-ce là un des objets principaux des quatre derniers livres du Pentateuque. La plupart des événements qui y sont racontés, en dehors de la partie législative, n'ont point d'autre but ; les prodiges accomplis par Jéhovah en faveur de son peuple succèdent aux prodiges, comme autant de marques de la protection constante et de la vigilance infatigable du Seigneur.

1. Num. XVI, 13-14.
2. Num. XX, 5.

C'est là ce que nous remarquons, dès le début de l'Exode, et en premier lieu dans l'histoire de la vocation de Moïse, qui est tout à la fois un miracle et une révélation divine. Quel admirable développement dans tout ce récit! Du milieu du buisson ardent qui brûle sans se consumer, le Seigneur apparaît à Moïse et lui dit :

Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob... J'ai vu l'affliction de mon peuple en Égypte, j'ai entendu ses plaintes contre la dureté de ceux qui président à la corvée, et, connaissant leur douleur, je suis descendu pour les délivrer des mains des Egyptiens, et pour les conduire de cette terre dans une (autre) terre, fertile et spacieuse, dans une terre où coule le lait et le miel, au pays du Chananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, du Phérézéen, de l'Hévéen et du Jébuséen. Maintenant voilà que les plaintes des enfants d'Israël sont venues jusqu'à moi, et j'ai vu l'oppression sous laquelle les accablent les Égyptiens. Maintenant, va, je t'envoie au Pharaon, afin que tu fasses sortir mon peuple, les enfants d'Israël, de l'Égypte [1].

Ce langage relie l'Exode à la Genèse [2]. Les promesses que Dieu avait faites autrefois à Abraham, à Isaac et à Ja-

1. Ex. III, 6-10. Les formules employées sont tout à fait semblables à celles que nous avons déjà signalées dans la Genèse. Pour dire qu'il *a vu* l'affliction de son peuple, Dieu emploie la locution la plus énergique que possède la langue hébraïque ראה ראיתי, *ra'ôh ra'îti*. Il faut observer aussi la répétition des versets 7 et 9, analogue à celle qu'on observe dans plusieurs passages de ce genre dans la Genèse, et l'expression si tendre du verset 10. « Mon peuple, les enfants d'Israël. » Enfin nouvelle répétition, III, 15-17.

2. On s'est souvent étonné, comme nous l'avons vu plus haut, p. 47, du silence que garde l'auteur sacré sur l'histoire du séjour d'Israël en Égypte depuis la mort de Joseph jusqu'au commencement de la persécution contre les Hébreux. Il est aisé de voir que cette lacune s'explique naturellement d'après ce que nous venons de dire : dans l'intervalle il ne s'était passé aucun événement qui pût servir à Moïse pour atteindre son but d'exciter Israël à marcher à la conquête de la Palestine.

cob, il les fait maintenant à leur postérité ; les engagements qu'il avait contractés envers les pères, il déclare qu'il les exécutera en faveur des fils ; la terre qu'il avait donnée aux patriarches, il va la livrer entre les mains de leurs héritiers, et il les aura ainsi affranchis de cette servitude d'Égypte qu'il avait autrefois prédite [1] et qu'il va faire cesser.

Dieu confirme aussitôt par plusieurs miracles la mission de Moïse, pour inspirer ainsi confiance au peuple [2], non moins qu'à son envoyé lui-même. Toute l'histoire des plaies d'Égypte est racontée de manière à démontrer aux Israélites qu'ils doivent compter sur Dieu comme sur un libérateur tout-puissant, qui tiendra tout ce qu'il leur a promis. Qu'on lise attentivement les chapitres v à xiv de l'Exode, en se plaçant à ce point de vue, et l'on ne pourra s'empêcher de reconnaître que tel est bien le but de l'auteur. Les détails circonstanciés de sa mission, l'insistance avec laquelle il s'arrête sur les objections qu'il a faites au Seigneur et sur la manière dont le Seigneur les a résolues [3], tout cela indique un récit contemporain fait, ce semble, pour être répandu parmi les opprimés, afin de ranimer leur espoir et d'enflammer leur courage.

Une première démarche de Moïse auprès du Pharaon ne fait qu'aggraver la situation des Israélites soumis à la corvée. De là, profond découragement de leur part. Ici,

1. Gen. xv, 13-14.

2. Cf. Ex. iv. 1-9, 30-31. Un écrivain postérieur n'aurait jamais pensé qu'il fût nécessaire ou même utile de noter que le peuple avait cru en Moïse son sauveur. — Observer aussi que Ex. iii, 12, Dieu donne à Moïse, outre les signes qui s'accomplissent immédiatement, un signe qui ne s'accomplira que plus tard et qui est comme une pierre d'attente pour la promulgation de la loi qui se fera dans la suite : c'est que le peuple, sorti de l'Égypte, sacrifiera à Dieu sur le mont Horeb (Voir Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. ii, p. 9). Quand cette prophétie se sera réalisée, elle deviendra un gage de plus de l'entrée des douze tribus en Palestine.

3. Ex. iii-iv.

comme dans tout le reste du Pentateuque, l'auteur sacré rapporte les plaintes de ses compatriotes en termes très expressifs, comme peut le faire seul, nous l'avons remarqué, celui qui a gardé profondément gravé dans sa mémoire le souvenir des expressions qui l'ont blessé au vif: « Que Jéhovah voie et juge! Vous nous avez mis en mauvaise odeur auprès du Pharaon et de ses serviteurs, et vous leur avez mis une épée dans la main pour nous tuer[1]. » Paroles amères et sanglantes qui peignent bien le désespoir du peuple.

Moïse lui-même est découragé par cet échec. Il ne faut rien de moins qu'une nouvelle manifestation divine pour ranimer sa confiance. C'est malgré lui qu'il accepte la mission divine. Dès la première théophanie au buisson ardent, il avait allégué tous les motifs qui le détournaient de se charger d'une entreprise aussi difficile; il les avait déjà exposés, il les expose encore, afin que les Hébreux sachent bien qu'il ne s'est pas ingéré de lui-même dans ce qu'il fait et que c'est à contre-cœur qu'il agit et uniquement pour obéir aux ordres du Tout-Puissant. Alors le Seigneur lui renouvelle, et par lui à son peuple, toutes les assurances qu'il lui a déjà données, en insistant encore davantage, et en employant des termes plus forts, sur l'alliance qu'il a contractée avec les patriarches et le serment qu'il leur a fait en levant la main. A ces anciennes obligations s'ajoute maintenant celle de délivrer les Israélites de l'oppression parce qu'il a entendu leurs cris de plainte. Il l'affirme et le répète donc, il tiendra sa double promesse, celle de les délivrer du joug des Égyptiens et celle de les mettre en possession de la Terre Promise[2]. Mais ils sont si aigris qu'ils

1. Ex. v, 21. Moïse excuse le peuple la première fois, on le sent à son langage, de ne pas se montrer disposé à partir, à cause des mauvais traitements dont il est accablé, Ex. vi, 9; plus tard, quand les Israélites auront eu tant de preuves de la bonté de Dieu à leur égard, il ne les excusera plus ainsi, mais les blâmera sévèrement.

2. Ex. vi, 2-8.

ne veulent rien entendre. Il devient ainsi nécessaire que le Seigneur les sauve en quelque sorte malgré eux et il a recours aux fléaux miraculeux connus sous le nom des dix plaies d'Égypte. Le peuple refusant de partir, Dieu force de cette manière le Pharaon à le chasser. Chacun de ces fléaux est pour les Israélites une preuve nouvelle que Dieu tiendra ce qu'il leur promet[1], et ils consentent enfin à se mettre en marche, lorsque les Égyptiens les pressent de s'en aller. Toutes ces merveilles ne sont pas racontées simplement comme dans les autres livres de la Bible ; l'auteur du Pentateuque remarque en termes formels que Dieu les opère pour montrer aux enfants des patriarches qu'ils doivent compter sur sa protection et sa puissance ; ces miracles, par lesquels il les arrache au joug des Égyptiens, sont garants de ce qu'il accomplira pour les mettre en possession de la Palestine[2]. Ceux qui en douteraient seraient dignes de son animadversion[3].

Pour faire ressortir la protection divine, l'auteur sacré, tandis qu'il glisse rapidement sur les faits mêmes les plus importants, qui ne sont pas propres à atteindre son but, comme le voyage de Ramsès à la mer Rouge, s'étend au contraire longuement et en détail sur tout ce qui peut contribuer à soutenir le courage des Hébreux. Nous en avons un exemple frappant dans le récit du passage de la mer Rouge. L'historien décrit ce miracle avec les plus vives couleurs, parce qu'il est plus propre que tout autre à inspirer pleine confiance à Israël dans le succès de son entreprise. Dieu vient de combattre pour lui comme un guerrier[4] ; c'est lui qui a remporté cette victoire si merveilleuse ; c'est lui qui a englouti dans les flots l'armée du Pharaon. Or ce qu'il a

1. Ex. VII, 4-5; VIII, 19-22 ; XI, 7.
2. Ex. XIX, 4-6 ; Deut. I, 30 ; XX, 1.
3. Num. XIV, 19-22.
4. Ex. XV, 3.

fait au début de la campagne, il le fera jusqu'au bout. Rien n'est plus expressif que le cantique composé à cette occasion pour nous donner la clef de tout le Pentateuque et pour nous montrer que l'auteur du livre est bien le même que celui du chant. Plus d'une fois le peuple avait déjà exprimé et devait exprimer encore sa crainte de n'être pas assez fort contre les habitants de la Terre Promise [1]. Qu'il soit sans crainte. Toute la première partie du poème est consacrée à montrer que Jéhovah livrera et gagnera lui seul les batailles contre les ennemis des enfants de Jacob :

Chantons Jéhovah, car il s'est couvert de gloire,
Chevaux et cavaliers, il a (tout) précipité dans la mer.
Jéhovah est ma force. je lui consacre mes chants :
Il est mon sauveur et mon Dieu, je lui adresse mes louanges ;
Le Dieu de mes pères, et je glorifie sa grandeur.
Jéhovah est un guerrier ;
Jéhovah est son nom.
Les chariots du pharaon et son armée,
Il les a ensevelis dans la mer,
L'élite de ses capitaines a été submergée dans la mer de Souph.
Les abîmes les ont engloutis,
Ils sont descendus au fond comme une pierre.
Ta droite, ô Jéhovah, a manifesté sa force ;
Ta droite, ô Jéhovah, a terrassé l'ennemi.
Dans ta puissance, tu as abattu tes adversaires,
Tu as envoyé ta colère ; comme la paille, elle les a dévorés;
Au souffle de ta fureur, les eaux se rassemblent,
Comme un rempart elles se tiennent fermes ;
Les flots durcissent au milieu de la mer,
L'ennemi disait : « Je le poursuivrai, je l'atteindrai ;
Je partagerai ses dépouilles, j'en serai rassasié ;
Je tirerai mon épée et j'en ferai mon esclave. »
Tu as fait souffler ton vent et la mer les a engloutis ;
Ils se sont enfoncés comme le plomb dans les eaux étincelantes!
Qui est semblable à toi parmi les forts, ô Jéhovah ?
Qui est comme toi magnifique en sainteté.
Terrible, glorieux, opérant des merveilles ?
Tu as étendu ta droite et la terre les a dévorés.

1. Num. xiv, 3.

Telle est la première partie du cantique, un chant de triomphe consacré exclusivement à la gloire de Jéhovah. Dieu la remplit tout entière, lui seul apparaît, lui seul est loué. Moïse s'efface complètement; Israël lui-même disparaît en quelque sorte dans l'ombre du tableau et ne se montre qu'autant qu'il est nécessaire pour faire ressortir la grandeur de la victoire divine. Pas un mot des souffrances endurées en Égypte; le poète ne voit que le présent et l'avenir, et il ne parle du présent que pour assurer l'avenir. S'il glorifie avec tant d'éclat et d'enthousiasme le libérateur d'Israël, c'est pour que la confiance d'Israël en son Dieu soit inébranlable. Cette belle peinture des exploits du guerrier divin n'est pas seulement une effusion de reconnaissance, elle a aussi pour but d'amener ce nouveau trait, exprimant ce qui tient le plus au cœur du poète :

C'est toi qui conduis dans ta bonté ce peuple dont tu es le vengeur;
Ta force le rendra possesseur de la demeure de ta sainteté.

Voilà donc où Moïse veut en venir : au but qu'il a toujours devant les yeux et qu'il n'oublie pas un instant, la conquête de la Palestine. Ce que Dieu vient de faire est le gage de ce qu'il fera encore. Qu'Israël ne craigne point! Ses ennemis sont déjà saisis de terreur. Tout le reste du cantique est employé à peindre l'effroi de la terre de Chanaan et des tribus qui en barrent le passage :

Les peuples l'ont entendu et ils tremblent;
L'épouvante a saisi les Philistins ;
Les chefs d'Édom frissonnent de crainte :
Les princes de Moab sont remplis de terreur[1];
Tous les habitants de Chanaan ont perdu courage.

Quel espoir, quelle confiance le peuple de Dieu ne doit-il donc pas avoir? Qu'il soit sûr de vaincre; il terrassera ses

1. Cf. Num. XXII, 5, 11 ; XXIII, 22 ; XXIV, 8.

ennemis. Entre la Palestine et l'Égypte, il y a des territoires hostiles à franchir, qu'importe?

L'épouvante et l'effroi tomberont sur eux ;
Quand tu montreras la force de ton bras, ils seront inertes comme la [pierre,]
Jusqu'à ce que ton peuple soit passé, ô Jéhovah!
Jusqu'a ce qu'il soit passé, ce peuple que tu as acquis.

Quelle assurance ! Israël passera ; — le poète l'affirme deux fois [1] ; — et quand il aura enfin atteint les frontières de la Terre Promise, il s'en emparera :

Tu les feras entrer et tu les établiras sur la montagne de ton héritage,
Au lieu que tu as préparé pour ta demeure, ô Jéhovah !
Sanctuaire, ô mon Seigneur, que tes mains ont fondé [2].

Voilà la conclusion du poème. L'auteur a toujours devant les yeux, si l'on peut dire, comme la vision de la Terre Promise. Tout y ramène sa pensée, et il s'y arrête et s'y repose. Il a exprimé les idées ou plutôt les vœux, qui sont au fond de son cœur, dans ce cantique, et il l'a destiné à être appris et chanté par tous les enfants de Jacob, surtout pendant les fêtes et les réjouissances publiques, par les jeunes filles [3], au milieu des danses, au son des instruments de musique, afin que ce qu'il veut inculquer à son peuple pénètre ainsi dans son âme par tous les sens à la fois. Rien n'était plus propre en effet à seconder ses desseins et à porter ceux

1. Cette répétition, comme tant d'autres que nous avons déjà signalées, est très significative, parce qu'elle révèle quelle est la pensée qui préoccupe le plus le poète ; elle est d'ailleurs très naturelle, au moment où Moïse veut décider Israël à passer à travers le pays ennemi pour aller conquérir la Palestine et d'autant plus digne d'attention qu'elle n'est pas un fait isolé, mais conforme à ce que nous avons vu plusieurs fois ailleurs. L'auteur du Pentateuque insiste toujours sur les choses de ce genre.

2. Ex. xv, 17.

3. Chez les Égyptiens, il y avait aussi des chants destinés à être chantés par des chanteuses. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, nov. 1886, p. 14.

qu'il avait besoin de convaincre et de persuader, à agir selon ses vues.

Les enfants de Jacob ne doivent donc avoir aucune peur des ennemis qui s'opposent à leur entrée dans la terre de Chanaan, comme il le leur répètera plus tard : « Si tu te dis dans ton cœur : Ces peuples sont plus nombreux que moi; comment pourrais-je les vaincre? ne crains pas, mais souviens-toi de ce que Jéhovah, ton Dieu, a fait au Pharaon et à tous les Égyptiens... Il fera de même à tous les peuples que tu redoutes [1]. »

Les autres miracles que multiplie le Seigneur dans le désert en faveur des Israélites sont présentés sous le même aspect [2] que celui du passage de la mer Rouge, c'est-à-dire qu'ils sont racontés, comme nous l'avons dit déjà, de la manière dont Moïse devait le faire et dont lui seul pouvait le faire. Dans le livre des Juges, les prodiges que Dieu accomplit nous sont, au contraire, décrits, non plus comme ayant pour but de manifester à Israël la puissance de son Dieu et la confiance qu'il doit avoir en lui, mais comme un châtiment du peuple, lorsqu'il est infidèle, ou comme une récompense de son retour à Dieu, lorsqu'il s'est converti [3]. Il en est de même dans les autres livres de l'Ancien Testament. Pourquoi le Pentateuque fait-il exception, si ce n'est parce qu'il a été écrit avant que la race de Jacob, fuyant l'Égypte, fût encore établie dans la terre de Chanaan ?

IV. — *La forme et les lacunes de la législation hébraïque, preuves de son origine mosaïque.*

La première chose qu'avait à faire le libérateur d'Israël dans le désert, pour préparer son peuple à la mission qu'il

1. Deut. VII, 17-19.
2. Ex. XVI, 6-7; XVII, 7, 11-14; XXIX, 46; cf. Num. XX, 16; Deut. IV, 20, 32-49; VI, 21-23, etc.
3. Jud. II, 11; III, 7, 9, etc. Voir notre *Manuel biblique*, 5e édit. 1886, t. II, p. 45.

était appelé à remplir dans la Terre Promise, c'était de lui donner une loi, propre à le plier à son dessein et à lui imprimer le caractère qu'il devait garder à travers les âges. Le Pentateuque nous dit que c'est en effet ce qu'exécuta Moïse.

Sous l'inspiration de Dieu, il fait des ordonnances diverses, mais comme Dieu se sert des événements contingents pour manifester sa providence, le législateur qu'il dirige ne donne point aux Hébreux un code systématique et théorique coulé en quelque sorte tout d'une pièce; il règle les choses au jour le jour, selon les occurrences. N'est-ce pas ainsi que les choses se passent dans la réalité? Si nous trouvions dans le Pentateuque un système de lois disposé avec ordre et symétrie, on concevrait qu'il s'élevât des soupçons sur son origine et que l'on se demandât : Une telle législation n'accuse-t-elle pas un état de civilisation différent de celui que pouvait avoir Israël au milieu du désert ? Mais les parties légales du Pentateuque nous représentent bien les faits tels qu'ils ont dû se passer au Sinaï et tels qu'ils n'ont pu se passer qu'en ce lieu [1].

1. Il est si clair que, si la loi hébraïque avait été rédigée longtemps après Moïse, elle n'aurait pas été énoncée par pièces et par morceaux, comme elle l'est dans le Pentateuque, que les incrédules n'ont pu s'empêcher de sentir la force de la preuve qui en résulte contre leur système. Voici comment M. Renan essaie d'y répondre : « On est quelquefois porté à s'étonner que la rédaction de la Thora n'ait pas eu un échelon de plus, et que la direction exclusive qui entraînait, à cette époque, le peuple juif vers la constitution d'une loi religieuse, n'ait pas été jusqu'à briser le cadre historique et à constituer un code unique, classé d'une manière méthodique et débarrassé des contradictions les plus choquantes. La tentation devait être d'autant plus forte que, pendant quelques années du moins, le Deutéronome avait été cela, je veux dire une Thora dégagée, prétendant à remplacer les anciens textes discordants. La bonne foi extrême avec laquelle les scribes israélites traitèrent toujours ces vieilles écritures l'emporta. On garda le désordre et les contradictions. » *Les origines de la Bible*,

Une seule chose est énoncée d'un jet : c'est la loi morale, expression de la loi éternelle, indépendante de tous les temps et de tous les lieux, contenue dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Livre de l'alliance. Le libérateur d'Israël se retire, pendant quarante jours, sur les sommets les plus inaccessibles du Sinaï et c'est là qu'il reçoit de Dieu même ces préceptes sublimes qui, sous le nom de Décalogue, ont fait depuis tant de siècles l'admiration de tous les sages et qui résument si bien tous nos devoirs envers notre créateur, envers le prochain et envers nous-mêmes. L'origine mosaïque de ces préceptes est si claire que beaucoup de rationalistes ne font aucune difficulté de l'accepter.

La loi règle, de plus, tout ce qu'il y a d'essentiel en matière religieuse, le culte qu'il faut rendre à Dieu, les sacrifices, le sacerdoce. Tout ce qui est indépendant des circonstances est prévu et déjà observé dans la péninsule. Dans les longs loisirs de la vie du désert, Moïse écrit le rituel lévitique. Chaque jour on offre des victimes au Seigneur et bientôt tous les cas que peut présenter le cérémonial, l'offrande ou l'immolation des animaux sacrés, se sont produits dans la pratique et ont été résolus. Cependant d'autres détails échappent encore au législateur et il ne les détermine que lorsque des circonstances imprévues lui en fournissent l'occasion.

dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 821. De contradictions réelles, il n'y en a pas dans le Pentateuque, mais il en existe bien dans ce que dit M. Renan. Tout s'explique ici par « la bonne foi extrême » des scribes, et auparavant l'auteur a attribué l'origine du Deutéronome et de nombreux morceaux du Pentateuque à une « intrigue pieuse, » à une « fraude, » (1er déc., p. 539), soutenue par toute sorte de mensonges (p. 540 et suiv.). La critique négative est vraiment bien commode, elle permet de faire fabriquer des livres et des fictions par les hommes les plus respectables, tels que Jérémie, Ézéchiel et Esdras, qui sont qualifiés de faussaires, et elle ne permet pas de faire disparaître « le désordre et les contradictions, » parce que Esdras et les scribes sont d'une « bonne foi extrême. »

Nous remarquons le même caractère dans toutes les autres prescriptions légales. Ce qui est général et ordinaire est réglé à l'avance, mais des points particuliers sont oubliés, par la permission de Dieu, qui semble avoir voulu nous fournir de la sorte une preuve matérielle de l'authenticité du Pentateuque. Ce n'est que lorsque les circonstances attirent l'attention du législateur sur un cas extraordinaire qu'il pense à s'en occuper. Ainsi, chose surprenante, la loi ne contient nulle part de règle générale sur le mariage et sur la transmission des héritages. Nous ne sommes renseignés que par voie d'allusion sur une institution aussi importante que le divorce [1]. Il en est de même du droit coutumier et traditionnel de l'Orient, d'après lequel les fils seuls, à l'exclusion des filles, héritent de leur père. Comme les nomades n'ont guère de bien-fonds, cet usage ne souffrait aucune difficulté et le législateur ne songe même pas à le mentionner. Il ne s'occupe de cette partie si capitale de tout code que par accident et lorsque les tribus devenant propriétaires du sol, des cas litigieux se présentent et l'obligent à prendre une décision. Le droit commun ne prévoyait pas le cas où un père n'aurait qu'une postérité féminine. Ce cas se présenta un jour et Moïse dut se prononcer. Un nommé Selphaad, de la tribu de Manassé, était mort laissant seulement cinq filles. Le texte sacré nous a conservé leur nom : Maala, Noa, Hégla, Melcha, Thersa [2]. Lorsqu'on était déjà dans les plaines de Moab, la 40[e] année de la sortie d'Égypte, elles réclamèrent leur

1. « Elle (la Bible) ne parle pas des lois du mariage ni du divorce. Si nous n'avions pas trouvé le divorce incidemment mentionné à propos d'une autre loi, Deut. XXIV, 1, ou pour défendre aux prêtres d'épouser une femme divorcée, Lév. XXI, 7, nous n'aurions pas su si le divorce avait existé. L'Écriture n'en parle pas, parce qu'il n'était pas nouveau ; il était parmi les païens et les Hébreux avant Moïse. » I. Rabbinowicz, *Législation civile du Thalmud*, t. II, 1877, p. XVI.

2. Num. XXVI, 33.

part d'héritage auprès de Moïse; celui-ci, ayant consulté le Seigneur, reconnut que leur demande était juste et il fut ainsi porté en loi que quand un homme mourrait sans postérité mâle, il aurait pour héritier de ses terres sa descendance féminine [1]. Mais cette prescription pouvait avoir un inconvénient: celui de faire passer par mariage une partie des biens d'une tribu dans une autre tribu; on s'en aperçut plus tard; de là une ordonnance complémentaire obligeant les filles de Selphaad et celles qui se trouveraient dans une situation analogue de se marier dans leur propre tribu [2]. Qui ne reconnaît à tous ces détails minutieux, à l'énumération des cinq filles de Selphaad, à ces retouches et à toutes les autres circonstances, un récit contemporain? Plus tard, quand la loi promulguée alors était devenue d'une application générale en Israël, si le Pentateuque n'avait été rédigé qu'après Moïse, on se serait contenté de mentionner ce point de droit, sans détails historiques, dans le chapitre des successions.

La loi qui punit de mort le blasphème est également portée à l'occasion des imprécations d'un homme, né d'un Égyptien et d'une Israélite, nommée Salumith, fille de Dabri, de la tribu de Dan. Les noms sont conservés comme pour les filles de Selphaad, parce que c'est un auteur contemporain qui parle; dans la suite, qui se serait préoccupé de ces détails [3]? Et ce qui est encore plus digne de remarque, dans ce cas comme dans celui du sabbat, la sanction de la loi n'est portée que par occasion, après la promulgation de la loi elle-même [4].

1. Num. XXVI, 1-11. Tous les autres règlements concernant les successions sont aussi donnés d'une manière accidentelle, Deut. XXI, 15-17. Plusieurs lois sont aussi données par occasion, Num. IX, 6-14, cf. V, 2.

2. Num. XXXVI, 1-12.

3. Lév. XXIV, 10-16. Cf. Num. XV, 32-36.

4. Lév. XXIV, 10-16 et Ex. XXII, 28; Num. XV, 32-36 et Ex. XX, 8

Non seulement les prescriptions légales sont ainsi réglées au jour le jour, comme il convenait à un peuple menant une vie nomade dans le Sinaï, mais de plus, tout ce que la loi ordonne dans le Pentateuque convient au temps de Moïse; on ne peut citer aucun cas qui n'ait été pratique au milieu du désert et sur lequel, par conséquent, il n'ait pu avoir à se prononcer, soit dans l'ordre religieux, soit dans l'ordre civil et économique. On y rencontre même des règlements qui n'ont pu avoir leur origine en Palestine et dont l'application n'était possible qu'à un peuple campant dans la solitude [1] et sous la tente [2], tel que celui qui regarde le bouc émissaire et bien d'autres [3]. Pas un mot ne suppose que le peuple habite dans des villes et dans des maisons; tout démontre au contraire qu'il est en plein désert[4].

1. Lév. IV, 12, 21; XIII, 46; XIV, 3, 8; XVI, 27, 28; XVII, 3; XXIV, 14, 23; Num. XV, 35-36; XIX, 3, etc.

2. Num. XIX, 4.

3. Lév. XVI, 10; IV, 12; Num. XIX, 2-10; Deut. XXIII, 12-13. Lorsqu'il est prescrit de conduire le bouc émissaire *dans le désert* (Lév. XVI, 10) ou la vache rousse *hors du camp* (Num. XIX, 9), il est clair que celui qui fait cette ordonnance est dans un désert et vit sous la tente. L'addition *lehouqqat 'ôlam, prescription pour toujours*, montre bien aussi que l'écrivain qui s'exprime de la sorte n'est pas un historien qui rapporte un fait passé, car il n'aurait pas indiqué comme devant se faire toujours ce que les circonstances obligeraient de modifier en Palestine, où l'on ne peut plus conduire la vache rousse hors d'un camp qui n'existait plus ni lâcher le bouc émissaire dans le véritable désert qui était trop loin. Dans les derniers temps on conduisait le bouc émissaire à un certain endroit qui était censé le commencement du désert, Tr. *Yoma*. — M. Renan a traité la cérémonie du bouc émissaire de « superstition païenne » (*Origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 815, mais c'est parce que pour lui, « l'idée des expiations — idée assez fausse, puisque l'homme n'a qu'un moyen d'expier le mal qu'il a fait, c'est de mieux faire — ouvre toujours la porte à des abus. » *Ibid.* Mais l'expiation ne nous porte-t-elle donc pas à mieux faire?

4. Ex. XVI, 13; XXIX, 14; etc. Les textes sont innombrables. Cf. Deut.

Ce n'est que lorsqu'on est déjà dans les plaines de Moab et que les tribus transjordaniques ont leur part de territoire[1] que Moïse prend des mesures pour le partage de la Terre Promise, et qu'il s'occupe des villes qui seront données aux Lévites et des villes de refuge, mais il n'en désigne aucune[2]. Si le chapitre qui contient ces dernières prescriptions avait été écrit après Moïse, les noms de ces villes y eussent été vraisemblablement énumérés.

Par suite de la manière même dont elle a été donnée, la législation hébraïque n'est pas complète. Les lacunes y sont nombreuses, comme nous en avons déjà vu des exemples, et ces lacunes ne sont pas moins concluantes que ses prescriptions positives en faveur de son origine mosaïque. C'est là un point sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention. Ce qui a le plus occupé, par exemple, la plupart des autres législateurs, c'est-à-dire l'organisation politique, fait défaut chez Moïse; il n'en parle pas. Il maintient le régime patriarcal qu'il trouve déjà établi, mais il le maintient tacitement ; l'idée de le changer, de le modifier ou de déclarer qu'il le conserve ne semble même pas lui venir à l'esprit. Tandis qu'il règle si minutieusement tout ce qui concerne le service religieux et les droits réciproques de chacun, il se tait sur le gouvernement et le régime politique de ces douze tribus dont il veut faire un peuple. Comment expliquer un pareil silence? C'est que personne, ni lui ni les autres, n'a eu l'idée de changer l'organisation patriarcale reçue d'Abraham et de Jacob; elle

xii, 8-10. On n'a jamais pu écrire que dans le désert les ch. ii, iii, iv, x, des Nombres, puisqu'ils prescrivent des choses qui n'ont jamais pu s'exécuter que dans le désert sur la manière de camper, etc.

1. Num. xxxii. Le récit contenu dans ce chapitre, de même que xx, 21-23 et Deut. ii, 26-30 montre que la première intention de Moïse n'était pas d'établir une partie des tribus a l'est du Jourdain.

2. Num. xxxiv et xxxv,

suffit dans le désert ; il ne regarde pas plus loin [1]. L'oblation quotidienne des sacrifices fait surgir souvent des questions nouvelles qu'il est nécessaire de régler, et il les règle en effet. Les rapports continuels des hommes entre eux suscitent tous les jours des cas litigieux, douteux, imprévus, sur lesquels il est également nécessaire de se prononcer, et il se prononce. Mais l'organisation des tribus nomades est suffisante pour la vie nomade qu'on mène dans le désert ; on s'en contente. Elle aura de très graves inconvénients quand le peuple se sera fixé dans la Terre Promise : il n'aura pas de chef commun, il formera ainsi comme une multitude de petits états indépendants, sans cohésion, sans unité et par conséquent sans force ; il sera par suite livré à la merci de tous les envahisseurs, comme l'atteste l'histoire des Juges. Moïse ne prévoit aucun de ces inconvénients, il ne règle rien, il ne pense, sous ce rapport, qu'au présent. Il voit bien qu'il faut que le peuple ait un chef unique pour marcher à la conquête de la Palestine et il désigne Josué pour tenir sa place, lorsqu'il aura disparu de ce monde ; mais qui sera à la tête d'Israël après Josué, il ne s'en préoccupe point et le Pentateuque ne contient pas un seul mot sur ce sujet.

Y a-t-il une autre époque que celle de Moïse où l'on ait pu ainsi oublier, pour ainsi dire, le gouvernement d'Is-

1. Ceci répond à l'objection de M. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 115. On est étonné d'y lire : « L'Orient n'a jamais connu le gouvernement que sous la forme monarchique et despotique, » comme si l'organisation par tribus n'avait pas toujours existé en Orient, où elle existe encore aujourd'hui ! Si ce n'est pas un gouvernement aux yeux de M. Reuss, c'est un état social au jugement des Orientaux ; il l'était aussi au jugement de Moïse, et comme ce qui le préoccupait surtout, c'était la religion, ce fut là ce qu'il régla, tandis qu'il ne pouvait déterminer le régime politique, avant qu'on fût établi en Palestine. Prétendre que le Pentateuque n'est pas l'œuvre de Moïse, p. 118, parce que Moïse n'y a pas réglé tout ce que règlerait un homme politique de nos jours, c'est un anachronisme.

raël ? Non. Seul Moïse a pu être aussi insouciant, qu'on nous pardonne cette expression, sur l'avenir politique de son peuple. Pour lui, la religion, la morale et le bon ordre civil étaient tout. Quiconque aurait écrit après le règne de David aurait certainement fait allusion aux Juges d'Israël, ces héros si fameux et si caractéristiques de la Palestine, qui tinrent toujours une grande place dans les souvenirs populaires[1]. Si le code hébreu avait été rédigé du temps des rois, il n'aurait pas non plus omis de parler du souverain. Qu'on le suppose rédigé sous l'influence royale, ou bien, sous l'influence sacerdotale, en esprit d'opposition au pouvoir du prince, dans l'une et l'autre hypothèse, le chef de l'état y aurait toujours trouvé sa place : dans le premier cas, pour faire ressortir ses droits et ses privilèges; dans le second, pour les restreindre et faire ressortir la supériorité du sacerdoce sur l'empire. On peut défier tous les ennemis de l'authenticité du Pentateuque de fournir une explication tant soit peu plausible de l'omission de la royauté dans la législation hébraïque, si Moïse n'en est pas l'auteur.

Moïse a cependant nommé le roi d'Israël, dans le Deutéronome, non pas comme existant, mais comme pouvant exister. Il suppose qu'Israël aura un jour un roi[2]. Venant de l'Égypte qui était gouvernée par un pharaon, conduisant son peuple dans la terre de Chanaan où régnaient des princes nombreux, entouré par les Iduméens, les Moabites, les Ammonites qui tous avaient des souverains[3], il ne lui était pas difficile de prévoir, même sans l'inspiration divine, que les Israélites, entraînés par l'esprit d'imita-

1. I Sam. (I Reg.) XII, 11; Ps. LXXXIII (Vulg. LXXXII), 10, 12; Is. IX, 4; X, 26, etc.

2. Deut. XXVII, 14; XXVIII, 36.

3. Le texte le dit d'ailleurs formellement : « Sicut habent omnes per circuitum nationes. » Deut. XVII, 14.

tion, pourraient avoir un jour envie d'un roi. Eh bien! en a-t-il parlé comme en aurait parlé un écrivain, un législateur vivant sous un gouvernement monarchique? Assurément non. Il en parle vaguement, au futur, comme d'une chose lointaine, presque incertaine, dont on ne se préoccupe que médiocrement. Des droits royaux, pas un mot; des devoirs royaux, peu de chose; de la puissance sacerdotale comparée à celle du prince, rien. Autant ses prescriptions législatives sont admirables sur tout le reste, autant elles sont insignifiantes, insuffisantes, pourrait-on dire, à cet égard [1]. Par leur contenu même, elles nous reportent au voisinage de l'Égypte, et nulle part le cachet mosaïque n'est plus reconnaissable. Quelle est la première recommandation qui est faite au monarque? Celle de ne pas ramener Israël en Égypte! Étrange recommandation, en vérité. A l'esprit de qui, si ce n'est à celui de Moïse et de Moïse seul, une telle idée pouvait-elle se présenter? Il pouvait y penser, lui, parce qu'il était le libérateur qui avait eu tant de peine à faire sortir ses frères de la terre de Gessen; parce que les douze tribus, dans leurs perpétuels murmures, le menaçaient de retourner dans la terre des pharaons [2]; mais un autre que lui aurait-il pu imaginer que des rois, David, Salomon, Achab ou Ézéchias pussent avoir jamais la tentation de renoncer eux-mêmes à leur royauté en reconduisant leurs sujets en Égypte? Nous avons certes, là, une prescription bien inutile, mais très précieuse pour nous, parce qu'il est clair comme le jour que Moïse seul a pu la faire et que personne après lui ne l'aurait inventée [3].

1. Pour mieux saisir les lacunes de ce passage, les comparer avec ce que dit Samuel, I Sam. (I Reg.) VIII, 11-17.

2. Num. XIV, 3, 4; Ex. XIII, 17. Cf. Num. XI, 20, etc.

3. M. Renan a fait de ce passage l'étonnante caricature que voici: « Le luxe des chevaux est signalé comme un danger; si le roi s'y aban-

Nous pourrions étudier de même en détail toutes les autres prescriptions mosaïques et partout nous reconnaîtrions sa main, comme dans les exemples que nous venons de rapporter. Le législateur parle toujours comme a dû parler Moïse, au milieu du désert, dans une situation, par conséquent, où ne s'est trouvé aucun autre Israélite après lui, pendant toute la suite des siècles. Il n'y a rien qui n'ait pu être dit par lui et il y a beaucoup de choses qui n'ont pu être dites que par lui. Nous avons donc le droit de conclure que la loi contenue dans le Pentateuque nous fournit une preuve de son origine mosaïque.

v. — *Le souvenir de l'Égypte est encore récent dans le Pentateuque.*

Dans la partie législative du Pentateuque dont nous venons de nous occuper, comme dans les récits historiques dont nous avions parlé auparavant, il y a un trait tout à fait caractéristique que nous devons maintenant relever : c'est la place qu'y occupe l'Égypte. Elle apparaît partout, tantôt d'une manière directe, tantôt par voie d'allusion ; ici, comme le souvenir d'un mauvais rêve, quand on pense à ce qu'on y a souffert ; là, comme une terre fertile où la vie était commode, quand on la compare à la stérilité du désert du Sinaï et aux privations qu'on y endure. Et elle est toujours présentée de telle manière que le lecteur sans préjugé reconnaîtra aisément que Moïse seul a pu tant penser à l'Égypte et la mentionner si souvent dans ce qu'il a écrit.

La délivrance de la servitude d'Égypte est à tout moment rappelée comme un événement très important, comme un événement auquel ont été mêlés ceux à qui s'adres-

donnait, il serait capable, pour s'en procurer, de ramener le peuple en Égypte. » *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er déc. 1886, p. 543. Le texte ne dit rien de pareil.

se l'écrivain[1]. Ce sont là des faits incontestables et que ne pourra nier quiconque a lu le Pentateuque. Le récit nous fait suivre pas à pas toutes les péripéties du grand drame de l'Exode, depuis l'arrivée de la famille de Jacob dans la terre de Gessen, sous le ministère de Joseph, jusqu'au passage de la mer Rouge; il nous décrit la naissance de Moïse, son éducation à la cour, sa mission divine, son retour du Sinaï en Égypte, les plaies miraculeuses dont il frappe les sujets du Pharaon et enfin la délivrance. Puis, quand le peuple est à l'abri de la tyrannie de ses anciens maîtres, dans la péninsule, à chaque page, la sortie de la terre d'oppression est rappelée de mille manières. Les institutions religieuses et civiles font des allusions fréquentes à l'Égypte et aux merveilles qui s'y sont accomplies.

Le souvenir de la délivrance de la servitude est perpétué par une fête particulière annuelle, la plus solennelle de toutes, celle de Pâques, dont les rites minutieux et symboliques rappellent les principales circonstances de l'Exode[2]. La consécration des premiers-nés au Seigneur se rattache également au miracle de la dixième plaie[3]. Une fête solennelle, celle des Tabernacles, pendant laquelle le peuple habite sept jours sous la tente, est destinée à rappeler aux descendants de ceux qui ont erré dans le désert du Sinaï, que Dieu « a fait habiter leurs ancêtres sous la tente, quand il les tira de la terre d'Égypte[4]. »

A partir de l'Exode, les événements sont datés, de la manière la plus précise, en comptant les jours depuis la sortie d'Égypte, comme peut le faire un chroniqueur ou un annaliste qui écrit au moment même où les faits s'ac-

1. Num. XXXII, 11; XXXIII, 1; Deut. IX; XXIX, 16; VI, 21-22; VII, 8, 18; XI, 2-5, etc.

2. Ex. XII; XIII; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut. XVI, 1, 3, etc.

3. Ex. XIII, 2, 15; Num. III, 13; VIII, 17.

4. Lév. XXIII, 43.

complissent[1]. La date de la fondation d'Hébron, ville de Palestine, est indiquée par celle de Tanis, ville d'Égypte; cette dernière date est par conséquent supposée mieux connue par les lecteurs du Pentateuque, que celle de la cité où est le tombeau des patriarches[2]. Pourquoi nous reporte-t-on toujours ainsi en Égypte et jamais en Chaldée, d'où est sorti Abraham, si ce n'est parce que le souvenir de la Chaldée est presque éteint, tandis que celui de l'Égypte est toujours vivant, de même que nous pensons fréquemment

1. Ex. xvi, 1; xix, 1; Num. i, 1; ix, 1; xxxiii, 38. Cette précision ne se rencontre pas dans la Genèse, qui raconte des faits anciens.

2. Num. xiii, 23. — Pour donner, dans la Genèse, une idée de la fertilité du pays de Sodome et de Gomorrhe, l'auteur ne le compare pas à la plaine de la Séphéla ou de Mageddo, comme l'aurait fait un auteur postérieur, mais à l'Égypte, Gen. xiii, 10, ce qui montre que les lecteurs de la Genèse connaissaient l'Égypte, non la Palestine. Au sujet du passage de la Genèse, xiii, 10, nous devons faire une remarque importante, pour confirmer ce que nous venons de dire et montrer en même temps l'antiquité et l'exactitude du premier livre de la Bible. Le texte hébreu porte ici : « La plaine du Jourdain... est comme l'Égypte, quand tu arrives à Zoar (ou Zar). » Comme on ne connaissait pas en Égypte de ville de ce nom, tous les interprètes et les commentateurs ont cru que ce Zoar était la Ségor de la plaine du Jourdain. C'est ce que dit encore, en 1885, le *Calwer Bibellexicon*, p. 1032, de même que le *Handwörterbuch des Biblischen Alterthums*, de Riehm, t. ii, 1884, p. 1844, pour ne citer que les ouvrages les plus récents publiés en Allemagne. Des découvertes nouvelles ne permettent cependant pas de douter que le Zoar ou Zar mentionné ici ne soit une localité égyptienne, preuve frappante que l'auteur de la Genèse connaissait parfaitement l'Égypte, et beaucoup mieux que la plupart de nos orientalistes et exégètes modernes. Les textes égyptiens nous apprennent que Zoar ou Zar était une place fortifiée, située à l'entrée de l'Ouadi-Toumilat actuel (Terre de Gessen) et qu'elle était la « porte de l'Égypte, le gardien des portes de l'Égypte, le protecteur des frontières de l'Égypte contre les ennemis d'Asie. » On peut voir les preuves détaillées dans J. Dümichen, *Geschichte des alten Aegyptens*, t. i de l'*Allgemeine Geschichte* de W. Oncken, 3e liv. 1882, p. 257-261.

aux désastres de 1870 et non aux désastres de l'invasion des Huns, arrivée il y a quatorze cents ans?

Dans leurs fréquents murmures contre Moïse, causés par les dangers qu'ils courent ou par les souffrances qu'ils endurent, les Israélites comparent toujours leur état présent à leur état en Égypte, les privations qu'ils subissent maintenant à l'abondance dont ils jouissaient alors. Ils regrettent le pays de leur servitude, même avant le passage de la mer Rouge, quand ils commencent à crier : « N'y avait-il donc pas assez de tombeaux en Égypte?... Ne valait-il pas mieux servir les Égyptiens qu'aller mourir dans le désert[1] ? » A peine ont-ils passé le golfe et senti les premières atteintes de la disette dans la solitude, ils exhalent les plaintes les plus amères : « Que ne sommes-nous morts en Égypte, quand nous étions assis devant des marmites remplies de viande[2] ? — Pourquoi nous as-tu fait sortir de l'Égypte pour nous faire mourir de soif, nous, nos enfants et nos troupeaux[3] ? » Plus tard, nouveaux murmures : « Qui nous donnera de la chair à manger? Où sont maintenant les poissons que nous avions pour rien en Égypte, les concombres, les melons, les poireaux, les oignons et les ails[4] ? — Oh ! que nous étions bien en Égypte !... Pourquoi avons-nous quitté l'Égypte[5] ? — Que ne sommes-nous donc morts en Égypte?... Retournons en Égypte[6] ? » Quand l'eau manque à Cadès, tout le peuple se révolte en poussant ces clameurs : « Pourquoi nous as-tu fait monter de l'Égypte et nous as-tu conduits dans ce désert aride[7] ? » Mêmes lamentations, lorsqu'il faut traverser l'Idumée pour aller dans la

1. Ex. XIV, 11-12.
2. Ex. XVI, 3.
3. Ex. XVII, 3.
4. Num. XI, 4-5. Voir Fig. 56 des poireaux sur une table d'offrandes.
5. Num. XI, 18, 20.
6. Num. XIV, 3, 4.
7. Num. XX, 5,

Terre Promise[1]. Pour répondre à toutes ces plaintes Moïse proteste que ce n'est pas lui qui a fait sortir les Hébreux d'Égypte, mais Dieu lui-même. La preuve en est dans les miracles qu'il opère en leur faveur. Le jour où le Seigneur va leur envoyer pour la première fois des cailles, Moïse leur dit : « Vous saurez ce soir que c'est Jéhovah qui vous a fait sortir d'Égypte[2]. » Ainsi, pour lui comme pour son peuple, l'Égypte est toujours en quelque sorte présente. Le peuple est constamment à se demander s'il n'aurait pas mieux fait de ne point quitter ce pays, question qui, certes, ne devait plus préoccuper Israël une fois établi dans la Terre Promise, et sur laquelle personne n'avait plus besoin alors de défendre le libérateur des Hébreux. L'événement l'avait justifié, et dans un livre écrit après lui, jamais de tels épisodes n'auraient occupé une si large place.

Nous pouvons faire les mêmes réflexions au sujet de la loi. Une des raisons que Dieu donne à son peuple pour l'engager à observer les prescriptions qu'il lui impose au Sinaï, c'est qu'il vient de le délivrer de la servitude des pharaons. Pour attester son droit à recevoir les adorations des enfants de Jacob, il n'allègue pas d'autres motifs que celui-ci : « Je suis Jéhovah, ton Dieu, qui t'ai fait sortir de l'Égypte, de la maison de la servitude[3]. » C'est là tout le protocole du Décalogue. Plusieurs autres lois sont imposées également au peuple au nom de Dieu qui l'a arraché au joug des pharaons[4] ; il s'est ainsi acquis sur les enfants de Jacob le droit du maître sur ses esclaves[5]. L'exode est donc encore un fait récent, car s'il avait été éloigné, ce souvenir aurait-il

1. Num. XXI, 5. Cf. aussi Deut. I. 27.
2. Ex. XVI, 6; cf. XVIII, 1-10; XVI, 32; XXIX, 46; Num. XX, 16; Deut. IV, 20, 32-49; VI, 21-23.
3. Ex. XX, 2; Deut. V, 6.
4. Lév. XI, 45; XIX, 36; XXII, 32-33; XXV. 38; XXVI. 45; Num. XV, 41 ; Deut. VI, 12-13; XIII. 10; XV, 15; XVI, 12; XXIV, 18, 22.
5. Lév. XXV, 42, 55, etc.

pu produire sur ceux à qui on le rappelait une impression aussi vive? L'auteur sacré ne lui aurait-il pas rappelé du moins les autres bienfaits de Dieu envers son peuple, comme sous Gédéon et sous David, ainsi que le font les prophètes? Mais le Pentateuque ne nous montre que la vallée du Nil et l'histoire antérieure à l'exode ou contemporaine de ce grand événement.

Dans un ouvrage aussi considérable, pas un seul mot qui indique que les Israélites aient jamais été maîtres de la Palestine et l'aient jamais habitée depuis le départ de Jacob pour l'Égypte [1] ; pas une seule allusion à David et à sa maison, qui occupe une si large place dans tous les livres postérieurs à l'avènement du fils d'Isaï au trône ; aucune trace de la ville de Jérusalem et de son temple, si chers à tous les Hébreux et si souvent chantés par les psalmistes et par les prophètes. L'Égypte est toujours l'horizon du législateur. Il ne dit point à son peuple : Vous ne ferez pas comme les Chaldéens vos ancêtres ; les traditions chaldéennes sont maintenant oubliées ; mais il leur dit : « Vous ne ferez point selon les usages de l'Égypte [2]. » En vérité, si les lois juives n'avaient été inventées que plusieurs siècles après l'Exode, par exemple après la captivité, qui aurait jamais songé à leur recommander de ne plus suivre les usages des Égyptiens qu'ils ne connaissaient pas? Qui n'aurait pensé, au contraire, à leur recommander de ne pas imiter les coutumes des Babyloniens ou des Persans chez qui ils étaient ou venaient d'être captifs?

1. On pourrait tout au plus relever çà et là quelques gloses géographiques et archéologiques insignifiantes, fort courtes et en petit nombre, qui ont pu être ajoutées, ainsi que le reconnaissent la plupart des critiques, pour rendre le texte plus intelligible, comme dans certaines éditions de nos vieux livres on explique les noms anciens par les noms actuels. Voir plus haut, p. 4.

2. Lév. XVIII, 3.

Quelques-unes des lois données au peuple de Dieu sont fondées sur le souvenir de ce qu'il a souffert sous les pharaons : « Tu ne contristeras point l'étranger, tu ne l'affligeras point, car vous aussi, vous avez été étrangers en Égypte [1]. » Cette considération est plusieurs fois rappelée [2]. D'autres prescriptions sont portées en opposition avec ce qui se faisait sur les bords du Nil. C'est ainsi qu'est prohibé le mariage entre frère et sœur, qui était commun, au moins dans la famille royale des pharaons [3]. Aucun Israélite ne pourra devenir à perpétuité esclave de ses frères, parce que Dieu les a tous affranchis de la servitude de l'Égypte [4].

Israël, s'il est fidèle à Dieu, ne souffrira pas des maux dont les Égyptiens ont souffert [5]. Au contraire, s'il n'observe point la loi, il sera lui-même de nouveau accablé des maux dont il avait été affligé en Égypte [6] ; le Seigneur se vengera de son ingratitude en le frappant des ulcères d'Égypte [7] ; enfin il le fera vendre comme esclave par les Phéniciens dans la vallée du Nil [8].

Ce souvenir perpétuel de l'Égypte que nous remarquons dans les lois, nous l'observons partout et sous les formes les plus diverses. L'auteur du Pentateuque se préoccupe

1. Ex. XXII, 21.

2. Ex. XXIII, 9; Lév. XIX, 33-34; Deut. X, 19. Ce souvenir est encore plus généralisé et donné comme raison de lois diverses, Deut. XXIV, 18, 22. Pour comprendre comment cette loi sur les étrangers est dans le Pentateuque et comment Dieu défend de haïr même l'Égyptien en tant qu'individu, Deut. XXIII, 7, il faut se rappeler que beaucoup de fugitifs non Hébreux s'étaient joints aux Israélites, quand ils quittèrent l'Égypte, Ex. XII, 38; Num. XI, 4.

3. Lév. XVIII, 3, 9; Diodore, I, 27, t. I, p. 20; Wilkinson, *Popular account of the ancient Egyptians*, t. II, p. 224.

4. Lev. XXV, 42, 55.

5. Ex. XV, 26. Cf. Deut. VII, 15.

6. Deut. XXVIII, 60; XXIX, 25.

7. Deut. XXVIII, 27.

8. Deut. XXVIII, 68.

de l'opinion de l'Égypte. « Que penseront les Égyptiens, dit à Dieu le libérateur d'Israël, si vous faites périr la multitude du peuple dans le désert comme un seul homme [1] ? »

Enfin pour donner aux enfants de Jacob une idée de ce qu'est la terre de Chanaan, elle est comparée à la terre d'Égypte [2], parce qu'on fait connaître l'inconnu par le connu. L'auteur du Pentateuque était donc familiarisé avec la vallée du Nil, comme ceux à qui il s'adressait. Ce sont là tout autant de traits qui nous révèlent la main de Moïse.

Les allusions à l'Égypte que nous venons d'énumérer sont visibles et palpables. Il en est beaucoup d'autres qui, pour être cachées et imperceptibles à l'œil peu attentif, n'en sont ni moins importantes ni moins significatives. Elles manifestent, comme les premières, l'influence immédiate de l'Égypte et nous reportent également au temps de l'exode.

C'est d'abord dans les institutions rituelles que nous pouvons saisir la trace des influences égyptiennes. La législation religieuse était incontestablement aux yeux de l'auteur du Pentateuque la partie la plus importante de la loi. Or, nous y retrouvons partout le souvenir de ce qui se faisait dans le royaume des pharaons.

Le législateur veut établir entre la religion monothéiste d'Israël et la religion polythéiste des pharaons un mur de séparation infranchissable, et son dessein est visible dans plusieurs de ses ordonnances, en particulier dans celles qui défendent toute représentation figurée de la divinité : « Tu ne feras point de statue ni d'image des choses qui sont là-haut aux cieux... Tu ne feras aucune statue, aucune ressemblance d'idole, aucune image d'aucun être mâle ou femelle, l'image d'aucune bête qui soit sur la terre, l'image

1. Num. XIV, 13-14. De même Ex. XXXII, 12.
2. Deut. XI, 10. Voir plus haut, p. 81.

d'aucun oiseau qui vole dans le ciel, l'image d'aucun reptile qui rampe sur la terre, l'image d'aucun poisson qui soit dans les eaux sous la terre [1]. » Ce langage renferme les allusions les plus claires et les plus évidentes à l'idolâtrie égyptienne [2] : au soleil qu'on adorait sous le nom de Ra, aux animaux de la terre et des eaux auquels on rendait un culte comme le bœuf Apis et le crocodile, etc. En Égypte, et en Égypte seulement, on a représenté la divinité sous toutes les formes énumérées ici, en particulier sous la forme de reptiles.

De même que la loi mosaïque vise directement l'Égypte quand elle proscrit toute représentation divine, de même elle fait allusion à ses usages funéraires, quand elle défend les offrandes des prémices des fruits aux morts : « Tu diras en présence de Jéhovah, ton Dieu :... « Je n'en ai pas mangé dans mon deuil;..,je n'en ai pas donné pour un mort[3]. »

Une partie des prescriptions du Pentateuque est donc une condamnation formelle de ce qui se faisait en Égypte et avait pour but d'empêcher le peuple d'imiter les exemples qu'il avait eus sous les yeux. D'autres, au contraire, sont des emprunts faits aux Égyptiens, et nous montrent, comme les précédentes, quoique d'une autre façon, que les Israélites venaient de quitter la vallée du Nil.

Le rôle prépondérant attribué aux Lévites nous rappelle

1. Deut. v, 8; iv, 16-18. Voir aussi Ex. xx, 2-4; Lév. xxvi, 1, et ce que nous avons dit à ce sujet dans *La Bible et les découvertes modernes*, 4[e] édit., t. ii, p. 546-552. Cf. Fig. 51, p. 91, les représentations de dieux à têtes d'animaux.

2. L'allusion est tout à fait expresse dans le Deut. xxix, 16-17.

3. Deut. xxvi, 13-14. Ici la tournure même est égyptienne et rappelle la formule de la confession des morts qu'on lit dans le *Livre des morts* égyptien. — Les offrandes aux morts étaient une des pratiques principales de la religion égyptienne. Les musées d'antiquités égyptiennes sont pleins de monuments représentant des offrandes aux morts. Voir plus loin, Figure 56.

en particulier la place considérable qu'occupait à Thèbes et à Memphis le sacerdoce égyptien. Moïse avait vu la société pharaonique reposant en grande partie sur les prêtres, sacrificateurs et ministres du culte, accomplissant les rites sacrés d'après des règles soigneusement fixées par écrit[1], gardiens des lois, docteurs du peuple, et jouissant en retour de beaucoup de privilèges. Sous l'inspiration de Dieu, il organisa le sacerdoce israélite d'une manière analogue. Il le partagea comme en Égypte d'après un ordre hiérarchique en plusieurs classes, ayant chacune ses attributions propres ; il lui donna un rituel, il lui concéda divers privilèges ; il détermina pour l'exercice du culte des vêtements spéciaux, et adopta plusieurs cérémonies égyptiennes[2].

Une des plus graves difficultés que devait rencontrer Moïse, en imposant à Israël une religion dégagée de toute image sensible, et en opposition formelle sur ce point avec celle de l'Égypte, c'était de n'avoir aucun signe extérieur de culte. L'homme, qui a un corps comme un âme, éprouve le besoin d'avoir quelque objet visible qui frappe ses sens ; la multitude ne peut s'en passer. Nous en avons une preuve concluante dans l'Exode : « Le peuple, voyant que Moïse tardait à descendre de la montagne, se rassembla autour d'Aaron et lui dit : « Lève-toi, fais-nous des dieux qui marchent devant nous. » Et Aaron leur fit un veau d'or, comme ceux qu'on a trouvés en Égypte, et le peuple, l'adorant, s'écria : « Voilà ton Dieu, Israël, qui t'a tiré de la terre d'Égypte[3]. » Avons-nous besoin de rappeler que le choix d'une telle idole nous montre un peuple venant de l'Égypte,

1. Clém. d'Alex. *Strom*, VI, 4, t. IX, col. 253; Wilkinson, *Popular Account*, t. I, p. 274 et passim.

2. Obligation de porter des vêtements de lin, Ex. XXVIII, XXXIX et Hérodote, II, 37; de se raser le corps, Num. VIII, 7, et Hérod. II, 36; Plutarque, *De Iside*, édit. Parthey, p. 5.

3. Ex. XXXII, 1-4, 8.

seul pays où l'on adorait un pareil dieu? Le culte rendu au bœuf Apis est connu de tous. La déesse Isis-Hathor, si honorée dans la vallée du Nil, était représentée sous la forme d'une vache. Le Dieu Horus était appelé veau :



En un temps où toutes les nations adoraient des idoles, ce désir d'avoir des dieux visibles et palpables devait être plus fort que jamais. Moïse, pour satisfaire à ce besoin de l'homme, autant que le permettait la vérité du dogme, donna aux Israélites des signes sensibles de leur religion qui ne représentaient pas le Dieu spirituel et invisible au regard humain, mais qui étaient des marques manifestes de sa présence au milieu d'eux : l'arche et le tabernacle. Or l'un et l'autre leur rappellent l'Égypte qu'ils viennent de quitter. Le tabernacle, dans son ensemble, a la disposition des temples de la vallée du Nil, autant que le comporte la différence des matériaux employés et la nécessité d'avoir dans le désert, où l'on vit en nomades, un temple portatif, au lieu d'un temple de pierre comme en Égypte. L'arche est aussi un emprunt égyptien, purifié avec soin de tout alliage idolâtrique, mais gardant l'empreinte de son origine. De même que les premiers chrétiens n'hésitèrent pas à adopter, en les épurant et les sanctifiant, plusieurs pratiques du culte païen,

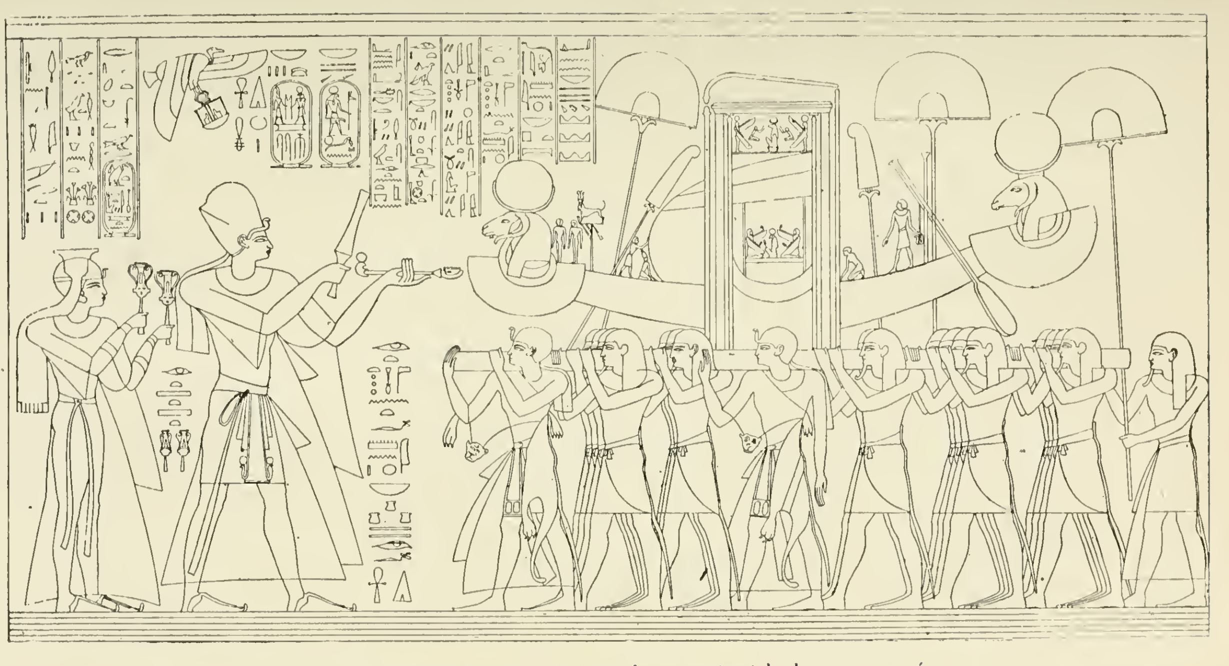
1. Brugsch, *Études géographiques*, dans la *Revue égyptologique*, 1880, t. I, n° 1, p. 38.

qui étaient bonnes en soi, de même Moïse, par l'inspiration divine, tira de la religion égyptienne quelques pratiques qu'il adapta au culte du Seigneur et dont il se servit avantageusement en faveur de son peuple. Celui-ci, étant familiarisé avec quelques-uns de ces usages, devait les accepter avec plus de facilité, comme il avait fait l'organisation sacerdotale. Nous ne devons pas oublier que la mission du nouveau législateur était d'inculquer par tous les moyens aux enfants de Jacob que Jéhovah est le vrai Dieu et qu'il est bien supérieur à tous les faux dieux, plus honoré qu'eux et plus magnifiquement, parce qu'il est seul digne de l'être.

Une des pratiques particulières de la religion égyptienne consistait à placer dans chaque temple une *bari* ou barque sainte, consacrée au dieu qu'on y adorait. Cet usage se rattachait à un ensemble de conceptions mythologiques, rappelant tout à la fois les habitudes des Égyptiens voguant sur les eaux du Nil, leur fleuve nourricier, et leurs croyances relatives à la vie d'outre-tombe. Dans la *bari* était placée une petite chapelle ou *naos*, et dans le naos on enfermait des statues des dieux, des animaux sacrés ou des emblêmes religieux. Le tout, barque et chapelle, était richement orné de peintures mythologiques et d'inscriptions hiéroglyphiques. Quand on célébrait les grandes solennités religieuses, on portait avec pompe la *bari* et le naos, dans ces processions magnifiques dont les monuments nous permettent encore d'admirer la pompe [1].

Ces panégyries sacrées devaient avoir frappé l'imagination des Hébreux ; aussi est-ce à ces usages que Moïse fait des emprunts discrets, en écartant avec soin tout ce qui n'est pas conforme à la sainteté du culte du vrai Dieu. Il y avait, parmi les Israélites, de bons ouvriers qui s'étaient formés sous les meilleurs maîtres égyptiens. Les plus dis-

1. Voir Figure 51. Grand temple d'Abousimbel, mur méridional, XIX[e] dynastie. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, t. VII, Blatt 189.



51. — Procession des prêtres égpptiens portant la barque sacrée.

52. — Pectoral égyptien portant le cartouche de Ramsès II. Musée du Louvre. Grandeur de l'original.



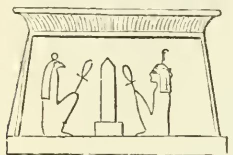
53. — Même Pectoral. Revers.

tingués d'entre eux étaient Béséléel et Ooliab, le premier particulièrement habile à travailler les métaux, la pierre et le bois ; le second, à exécuter les œuvres de gravure et de broderie[1]. Moïse fit construire par Béséléel l'arche d'alliance[2], c'est-à-dire un coffre rappelant le *naos* égyptien, mais purifié et sanctifié. Elle était de bois d'acacia[3], commun dans la péninsule de Sinaï. Moïse y déposa les tables de la loi, de même qu'on déposait des objets sacrés dans les chapelles égyptiennes. Sur le propitiatoire ou couvercle de l'arche, il fit représenter deux chérubins, dont la posture ressemble à celle des divinités ailées, figurées sur divers *naos* de la vallée du Nil[4].

Ce n'est pas seulement l'arche qui nous montre que le législateur des Hébreux était familiarisé avec les usages religieux de l'Égypte, ce sont aussi les ornements du grand prêtre[5] et certains rites des sacrifices. Le rational que portait Aaron n'était que le pectoral égyptien, avec les modifications exigées par la religion israélite[6]. Sur la poitrine

1. Ex. XXXI, 2-6 ; XXXV, 30-35 ; XXXVIII, 23.
2. Ex. XXXVII, 1.
3. Non de cèdre, comme l'aurait supposé immanquablement un chroniqueur postérieur, qui aurait inventé ou simplement embelli ces récits.
4. Voir le *naos* de la Fig. 51. Cf. J. Knabenbauer, *Der Pentateuch*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. IV, p. 216.
5. M. Renan qui, à la suite des rationalistes d'Allemagne, suppose que ce n'est pas Moïse qui a fait la description des habits sacerdotaux, est néanmoins obligé de faire l'aveu suivant : « Tout cela suppose un art du tapissier et du décorateur poussé assez loin. Les influences égyptienne, assyrienne, tyrienne, s'y croisent ; *les données égyptiennes cependant l'emportent.* » *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 807. Comment les *données égyptiennes* auraient-elles pu l'*emporter*, si ces ornements n'avaient pas été exécutés immédiatement après l'exode, par des ouvriers qui avaient été formés en Egypte ?
6. Ex. XXVIII, 15, 30 ; XXXIX, 8-19. Voir Figures 52 et 53. Le pectoral que nous représentons ici est conservé au Musée du Louvre (Salle historique, vitrine H, n° 521) et provient des fouilles du Sérapéum, faites par M. Mariette. Hauteur 0m12 ; largeur 0m14. Il est en

de certains personnages égyptiens on voit le pectoral, correspondant par sa position et par sa forme au rational du grand prêtre juif. Au milieu de cet ornement, on remarque parfois les symboles de la lumière et de la vérité[1], c'est-à-dire l'image de Ra, dieu de la lumière, et de Ma, déesse de la vérité ; ils étaient placés sur la poitrine, comme l'*urim* devait être placé sur le cœur d'Aaron[2]. Une vignette du célèbre papyrus de Turin, contenant le *livre des Morts*, nous représente le dieu Osiris, juge des âmes, portant suspendu à son cou le pectoral que nous pourrions bien appeler ici comme dans l'Exode « *le rational du jugement*[3]. »



54. — Pectoral représentant le dieu Ra et la déesse Ma.

L'*urim* et le *thummim*, malgré des différences essentielles[4], ont donc une analogie frappante avec cet objet précieux. L'absence complète de renseignements sur l'*urim* et le *thummim* dans le texte sacré est une preuve que les Israélites sortant de l'Égypte savaient ce qu'il fallait en-

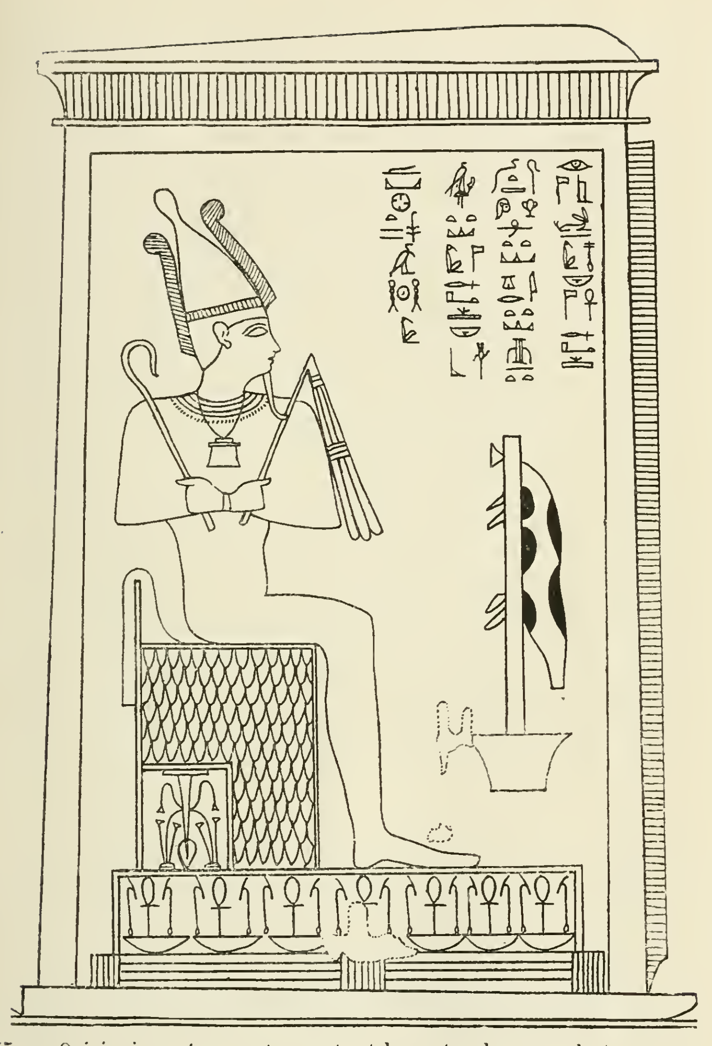
or, incrusté de pâtes de verre. Sa forme est celle d'un *naos* ou chapelle, dans laquelle sont juxtaposés un vautour et un uræus. Au-dessus d'eux plane, sur la face antérieure, un épervier à la tête de bélier, aux ailes éployées, qui tient dans ses serres le sceau, emblème d'éternité. Au-dessus de l'épervier, sous la frise du naos, est gravé le cartouche prénom de Ramsès II. En bas, à droite et à gauche, est ce qu'on appelle un *dad* ou *tat*, insigne habituel du dieu Ptah et représentant probablement un autel. — Il y a d'autres pectoraux dans la même vitrine, nos 524, 525.

1. Voir la Figure 54, d'après Wilkinson, *Manners and Customs*, éd. Birch, t. III, p. 183. Il est curieux que le nom de Ra et celui de Ma (T-ma avec l'article féminin) aient une certaine ressemblance de son avec Urim et Thummim. Cf. Diod. I, 48 ; Plutarque, *De Isid.*, p. 3.

2. Ex. XXVIII, 30.

3. Ex. XXVIII, 30. Voir Figure 55. R. Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter*, in-f°, Leipzig, 1842, c. 125, pl. L. — On peut voir au Musée égyptien du Louvre, salle du rez-de-chaussée, la statue de Pefaaneit, fils du prophète Sebeksé, A 93, portant aussi un pectoral.

4. Ex. XXVIII, 30 ; Lév. VIII, 8 ; Num. XXVII, 21 (hébreu) ; Deut. XXXIII, 8 (hébreu).



55. — Osiris, juge des morts, portant le pectoral suspendu à son cou.

tendre par là, sans qu'on eût besoin de leur donner aucune explication particulière.

Enfin certains rites mosaïques rappellent également les coutumes égyptiennes, par exemple, le parfum sacré[1], le sacrifice des colombes, tel qu'il est prescrit dans le Lévitique[2] et le sacrifice des oiseaux, tel qu'il était pratiqué sur les bords du Nil. Jusqu'à ces dernières années, le cérémonial du sacrifice des colombes n'avait été bien compris par aucun commentateur du Lévitique; les monuments égyptiens seuls ont permis d'en saisir exactement le sens. On peut dire que le texte hébreu est la description des scènes d'offrande de cette espèce figurées en Égypte et que ces scènes sont à leur tour l'illustration du texte hébreu. Pour des raisons symboliques, et aussi à cause de l'abondance de ces oiseaux en Palestine, le législateur d'Israël ne permet d'offrir à Dieu que des colombes et des tourterelles, tandis que, sur les autels égyptiens, on ne trouve le plus souvent que des oiseaux aquatiques, si nombreux dans la vallée du Nil; mais à part cette différence dans le choix des victimes, les rites du sacrifice sont les mêmes. L'immolation se fait d'une manière semblable : le prêtre juif comme le prêtre égyptien, immole l'oiseau sans couteau, soit en rompant avec son ongle une veine du cou, soit en pliant vivement dans sa main la tête de la victime. Dans la Figure 56 [3], au

1. Ex. xxx, 23-38.
2 Lév. i, 14-17.
3. La Figure 56 reproduit le bas-relief de la stèle C 167 (Musée égyptien du Louvre, salle du rez-de-chaussée), laquelle, croyons-nous, n'avait encore jamais été publiée Cette belle stèle est datée de l'an XXV d'un roi dont le nom a disparu, mais qui, à en juger par le style du monument, devait appartenir à la XIIe dynastie. L'inscription nous apprend que c'est la stèle d'Antef, noble chef chargé de l'approvisionnement de la table des grands dignitaires, de l'alimenttion aux jours des panégyries et de la distribution des étoffes. Sa mère s'appelait Amense-t et ses deux épouses Hathor-set et Meri. Ces deux dernières sont représentées sur le bas-relief avec les enfants d'Antef.

registre supérieur, nous voyons un personnage qui, de la main droite, tient l'extrémité du cou de l'oiseau et lui donne la mort, tandis que de la main gauche il retient les ailes qui semblent faire effort pour se dégager ; sur d'autres monuments, on voit figuré le volatile expirant et tombant aux pieds du sacrificateur [1]. Avant de l'offrir en sacrifice sur l'autel même, certaines préparations restent à faire. « Le prêtre, dit le Lévitique [2], retirera les entrailles et ce qu'elles contiennent, il les déposera à côté de l'autel, vers l'orient ; il fendra l'oiseau entre les ailes, mais il ne le divisera pas. » Par ces derniers mots, l'auteur sacré explique comment il faut s'y prendre pour retirer les entrailles ; on doit ouvrir l'oiseau mais non le partager et le découper. Nous le voyons en effet entièr sur l'autel de notre Figure 56. Une scène reproduite par Wilkinson[3] nous montre comment on faisait l'opération dont parle Moïse. Un personnage assis ouvre avec un instrument tranchant la poitrine d'une oie, entre les ailes, pour en retirer les entrailles. Dans la Figure 56, au registre inférieur, nous pouvons remarquer la fente ou l'ouverture faite dans la poitrine de l'oiseau conservé entier, la tête non coupée, et offert en cet état sur l'autel égyptien, comme il devait l'être sur l'autel du vrai Dieu [4]. Le parallélisme est donc complet entre le rite du sacrifice des oiseaux dans la vallée du Nil et dans le code lévitique, et sur ce point comme en tant d'autres, nous pouvons dire avec le P. Kircher : les Hébreux sont des égyptisants, *Hebrœos œgyptizantes* [5].

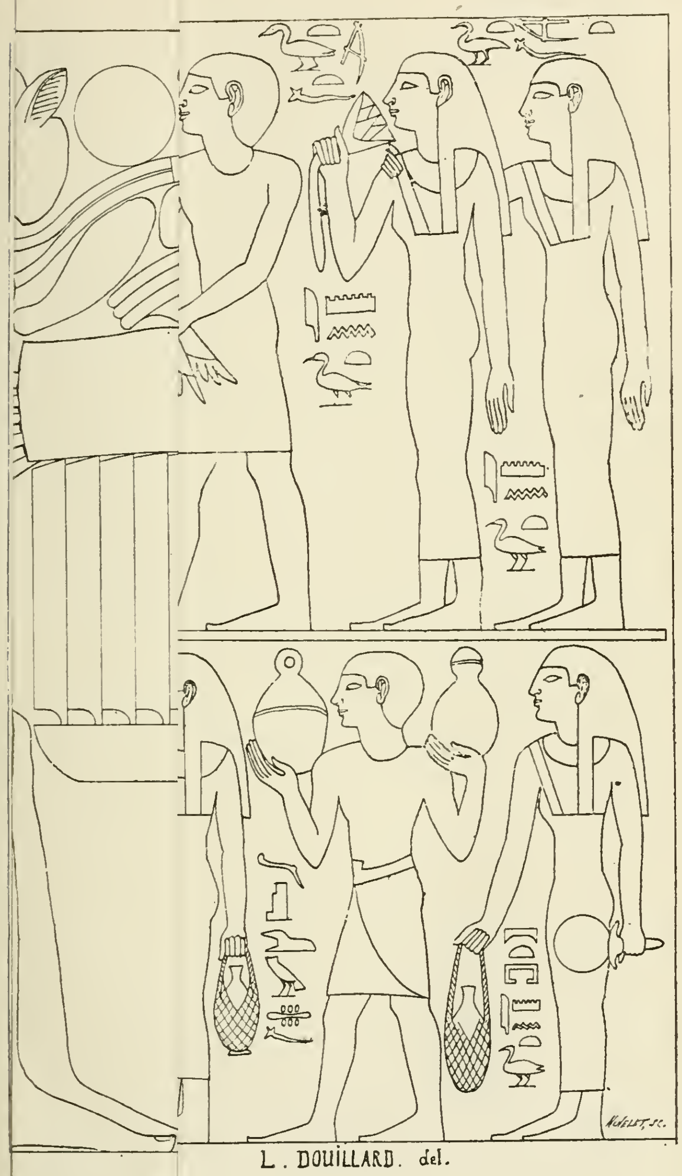
1. Voir Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, t. III, pl. 46 et passim dans le même volume : Wilkinson, *Manners*, éd. Birch, t. I, p. 364.

2. Lév. I, 16-17.

3. *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, éd. Birch, t. I, fig. 99 (9), p. 290.

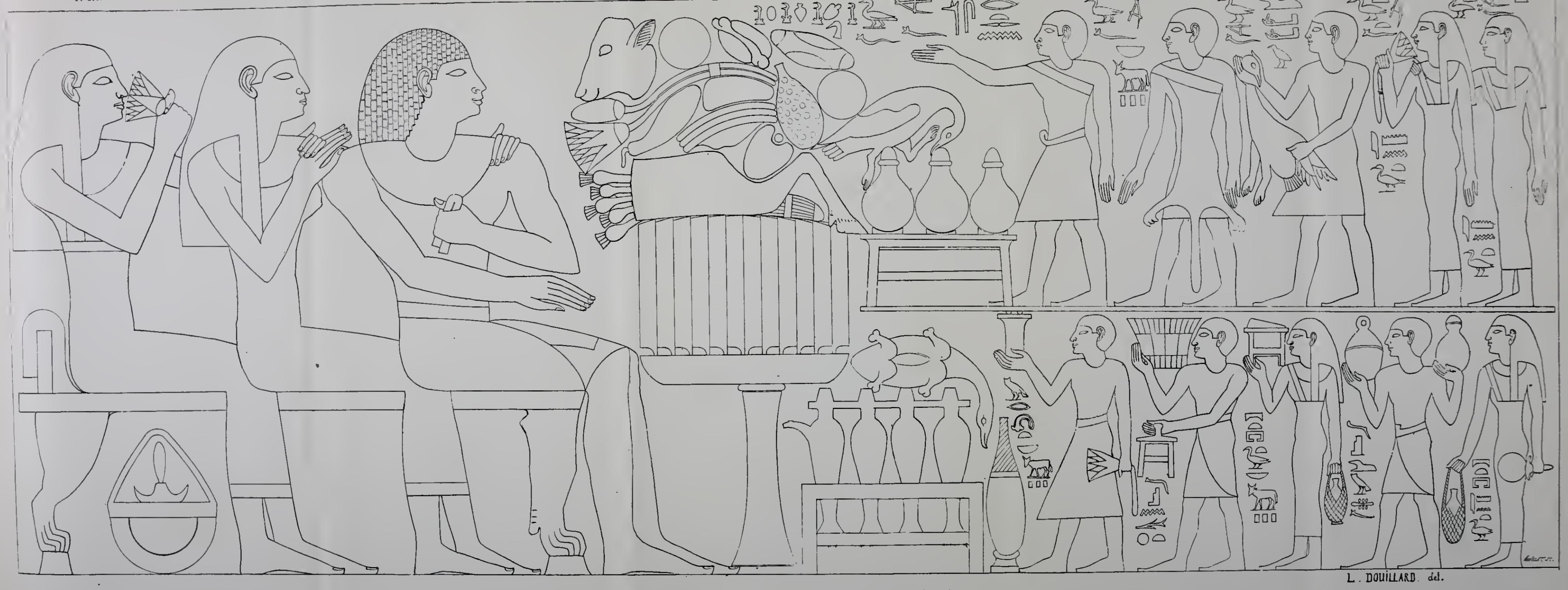
4. Lév. I, 15-17. Voir V. Ancessi, *L'Égypte et Moïse*, in-8°, Paris, 1875, p. 113-134.

5. M. Mariette, ayant constaté dans ses fouilles du Sérapéum que



L. DOUILLARD. del.

Stèle d'Antef. M



56. — Stèle d'Antef. Musée du Louvre. Moitié grandeur de l'original.

Que n'aurions-nous pas encore à dire sur ce sujet, par exemple sur l'énumération des offrandes des Israélites [1], qui rappelle celles de Thotmès III et de Ramsès III conservées dans les monuments [2] ; sur la description des objets sacrés que nous lisons dans le Pentateuque et qui trahit la main d'un homme habitué en Égypte à apprécier les œuvres d'art en tout genre, surtout en orfèvrerie et en ameublements, sachant bien les décrire et en remettant la description écrite aux ouvriers chargés de les exécuter, comme aurait pu le faire un grand officier de la cour des pharaons[3] ? Mais il faut nous borner. Quoique nous ne puissions que l'indiquer ici, il est certain que l'auteur du Pentateuque connaissait les mœurs de l'Égypte, ses usages, ses coutumes, d'une manière si parfaite que seul un contemporain de l'exode a pu l'écrire [4] ; le peu que nous avons dit suffit

les Égyptiens mettaient dans des vases l'eau consacrée par la présence des cendres ou des ossements provenant des victimes immolées, en a tiré cette conclusion qui, si elle n'est pas prouvée, mérite au moins d'être mentionnée : « Le sacrifice de la *vache rousse* est évidemment une pratique empruntée par Moïse aux usages religieux de l'Egypte (Num. XIX). » *Le Sérapéum de Memphis*, t. I, 1882, p. 137. Cf. W. Smith, *The book of Moses*, 1868, t. I, p. 296. Voir *ibid.*, p. 297, et le *Conte de Satni-Khamoïs*, dans G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, in-12, 1882, p. 63, sur l'épreuve des eaux amères, Num. XXV, 23-24. Pour le bouc émissaire, cf. Hérod, II, 39.

1. Num. VII.

2. *Records of the past*, t. II, p. 54 ; t. VI, p. 26 et suiv. ; t. VIII, p. 8 et suiv.

3. Une des objections les plus souvent répétées à ce sujet, c'est qu'on ne pouvait exécuter de tels ouvrages dans le désert. Nous avons montré, dans nos *Mélanges bibliques*, p. 274 et suivantes, que les Egyptiens, a l'époque même de Moïse, exploitèrent les mines du Sinaï, et qu'il y avait dans le désert tout ce qui était nécessaire pour travailler les métaux. Nous en reparlerons plus loin.

4. Nous avons montré en détail dans les deux premiers volumes de *La Bible et les découvertes modernes* que l'auteur du Pentateuque connaissait l'Égypte comme pouvait la connaître seul, un écrivain qui y avait habité du temps de l'exode. Nous n'y reviendrons

pour établir notre thèse et jamais la critique négative n'y pourra opposer d'argument décisif [1]. L'examen intrinsèque du Pentateuque, confirmant la tradition antique, montre que cette grande œuvre est bien de la main du législateur d'Israël ou du moins a été écrite de son temps. Le souvenir de l'oppression est trop présent à l'auteur, qui le rappelle sans cesse, pour qu'il n'ait pas eu à en souffrir lui-même. L'Égypte tient une trop large place dans ses préoccupations et il la connaît trop parfaitement pour qu'il n'y ait point vé-

pas ici, nous bornant à constater que les incrédules eux-mêmes sont obligés d'admettre que le rédacteur du Pentateuque avait de l'Égypte une connaissance très exacte. Voir Ed. Meyer, *Der Stamm Jacob*, dans la *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1886, p. 12.

1. Pour abréger, nous n'avons pas traité à part la question du Deutéronome, mais on a pu remarquer que les arguments apportés dans le cours de cette étude sont tirés de ce livre comme de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Remarquons de plus ici que le Deutéronome contient les discours d'un vieillard qui aime à revenir sur le passé. Moïse parle à son peuple comme Jacob l'avait déjà fait à ses enfants, comme Josué devait le faire plus tard aux douze tribus. Voir Gen. XLIX ; Jos. XXIII, XXIV. Cf. I (III) Reg. II, 1, 9, etc. Il résume la loi, parce qu'il s'adresse à une génération nouvelle, Num. XXVI, 63-64. C'est toujours le même esprit, le même fonds d'idées, la même manière de les présenter, le même langage que dans les autres livres du Pentateuque ; les miracles divins accomplis en faveur d'Israël, la fidélité du Seigneur à tenir ses promesses (Deut. VII, 8), la reconnaissance que les enfants de Jacob doivent avoir envers lui. Le souvenir de l'Egypte est également présent à sa mémoire et il la rappelle sans cesse (Deut. I, 27 ; IV, et dans la plupart des chapitres). En un mot, c'est bien Moïse qui parle, mais Moïse avancé en âge et devenu, si l'on peut employer cette expression, un peu verbeux, *laudator temporis acti*. Il revient d'autant plus volontiers sur les événements de la sortie d'Egypte, que près de quarante ans s'étant déja écoulés, beaucoup de ceux à qui il parle n'en ont pas été témoins oculaires (Deut. XI, 2). Le ton du vieillard s'est attendri. (Deut. I, 11, 31, etc.) Quant à la prétendue composition du Deutéronome sous le grand prêtre Helcias, nous répondrons aux objections tirées par les rationalistes du récit du IVe livre des Rois sur ce chef en étudiant plus loin le récit lui-même.

cu. Il insiste trop afin qu'Israël aille conquérir la Terre Promise, pour qu'il soit possible de supposer que ce pays est déjà habité par Israël au moment de la rédaction du Pentateuque. L'auteur est dans le désert, vivant dans un camp, sous la tente, Chanaan est devant lui, l'Égypte derrière lui. Cet accord frappant des caractères intrinsèques de l'ouvrage avec la tradition séculaire sur son origine mosaïque est péremptoire. Comment pourrait-il correspondre si bien avec ce qu'a dû faire Moïse, si son origine n'était pas mosaïque ? Comment le cadre et le tableau conviendraient-ils si parfaitement au temps de l'exode, à l'exclusion de toute autre époque, s'ils ne sont pas du temps de l'exode ? Comment l'auteur connaîtrait-il si bien l'Égypte, s'il n'a pas vécu en Égypte? Comment aurait-il si bien décrit le Sinaï, s'il n'avait pas été au Sinaï[1] ? Comment aurait-il, en un mot, si exactement ressemblé à Moïse, s'il n'avait été Moïse lui-même ?

Contre cette conclusion, les rationalistes prétendent cependant avoir des objections fort graves et même, assurent-ils, décisives. Il nous faut maintenant examiner ces objections et en discuter la valeur.

1. L'auteur du Pentateuque connaissait la péninsule du Sinaï d'une manière si parfaite que les explorateurs anglais qui ont étudié scientifiquement ce pays en 1868 et 1869 en ont été ravis d'admiration. Nous avons démontré l'exactitude des descriptions de Moïse dans la *Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. II, p. 469-618. Relevons ici seulement un trait, signalé par l'un des chefs de l'expédition anglaise, M. C. Wilson. Dans les Nombres, XXXIII, 10, au moment où le lecteur croit les Israélites déjà éloignés depuis longtemps de la mer Rouge, le texte mentionne tout d'un coup une station sur le bord de cette mer. « Seul, dit M. Wilson, un écrivain familiarisé comme Moïse avec la topographie du pays, pouvait conduire de nouveau les Israélites sur les bords de la mer Rouge, par une série de marches qui demandent tant de détours et semblent faire passer par des endroits infranchissables, et qui cependant sont absolument nécessaires à cause des montagnes et des sinuosités des ouadis. » *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. IV, p. 214.

CHAPITRE II

SOLUTION DES OBJECTIONS CONTRE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE

Les arguments allégués par les rationalistes contre l'authenticité du Pentateuque se ramènent à deux chefs : les uns sont philologiques et reposent sur la pluralité des documents que la critique y démêle ; les autres sont historiques et fondés sur les marques certaines d'une époque postérieure à Moïse qu'elle affirme y découvrir, en s'appuyant sur des considérations diverses, et en particulier sur l'absence d'allusions à la Loi pendant plusieurs siècles. Examinons successivement quelle est la valeur de cette double espèce d'arguments. Nous serons obligés de négliger une partie des objections de détail, soit parce qu'elles n'en valent pas la peine et se résolvent d'elles-mêmes, soit parce qu'elles se contredisent très visiblement les unes les autres. Si les incrédules s'accordent à nier l'origine mosaïque du Pentateuque, ce qui est comme le *postulatum* du système rationaliste, sur tout le reste ils sont en désaccord et ils suivent, comme on l'a dit, toutes les directions de la rose des vents [1]. Il est donc impossible de tout signaler et de tout réfuter ; il faut se borner au principal.

La raison première sur laquelle on s'appuie pour soute-

1. J. Knabenbauer, *Der Pentateuch*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. IV, p. 358.

nir que la Genèse et les livres suivants ont été rédigés à l'aide d'écrits divers, à une époque postérieure à l'exode, est philologique et littéraire ; elle est tirée de la manière différente dont Dieu est désigné dans l'histoire primitive et dans l'histoire des patriarches. Il nous faut donc étudier tout d'abord ce problème et en chercher la solution.

Article 1er

OBJECTIONS PHILOLOGIQUES CONTRE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE.

§ I. — EXPLICATION DE L'EMPLOI DES NOMS DIVINS DANS LA GENÈSE.

Dieu est appelé systématiquement dans le Pentateuque tantôt Élohim et tantôt Jéhovah. L'emploi alternatif de ce double nom dans les diverses parties de la Genèse et dans les six premiers chapitres de l'Exode, est un fait incontestable [1]. Or ce fait est tellement singulier qu'on ne peut l'attribuer au hasard. A partir de l'Exode, VI, 7, ce phénomène cesse et le nom de Jéhovah, qui a été révélé et expliqué à Moïse, est presque uniquement employé. Mais quelle est la raison qui a pu déterminer le rédacteur de la première partie du Pentateuque à nommer Dieu tantôt d'une façon et tantôt d'une autre ?

La critique négative explique cette singularité en prétendant que les passages où le nom de Dieu est différent sont d'auteurs différents. Ceux où on lit le nom d'Élohim sont d'un écrivain qu'on peut appeler pour ce motif *Élohiste* ; ceux où on lit le nom de Yahvéh ou Jéhovah sont en général d'un écrivain qu'on peut distinguer par le nom de *Jéhoviste* [2].

D'autres critiques rendent raison de l'emploi divers des

1. Voir t. II, p. 405-407.
2. Voir t. II, p. 496 et suiv.

noms de Dieu de la manière suivante : Dieu est appelé Élohim quand il est considéré comme le créateur du monde ou comme le maître de tous les hommes ; au contraire, il est appelé Jéhovah quand il s'agit spécialement de ses rapports avec le peuple élu, avec la race de Jacob [1].

Que faut-il penser de ces deux explications? La dernière, applicable dans certains cas, ne l'est pas dans plusieurs autres. Elle est donc insuffisante [2]. Devons-nous alors accepter la première? — Pour résoudre la question, il est à propos de rappeler les faits suivants : 1° Élohim est le nom commun de Dieu ; il s'applique aux faux dieux comme au vrai Dieu, quoique l'Ancien Testament désigne souvent par là le vrai Dieu, comme étant le seul qui ait droit à ce nom. 2° Jéhovah est le nom propre du vrai Dieu. Comme le polythéisme, du temps de Moïse, était universel, la race d'Israël

1. « *Elohim* ist der Gott, welcher die Natur schafft, dass sie ist, und sie erhält, dass sie besteht ; *El Schaddaj* der Gott, welcher die Natur zwingt, dass sie thut was wider sie selbst ist und sie bewältigt, dass sie sich der Gnade beugt und dient ; *Jahve* der Gott, welcher inmitten der Natur die Gnade durchsetzt und zuletzt an die Stelle der Natur eine neue Schöpfung der Gnade setzt... Darum wird der Bund mit Noah und den Noachiden in dem Gottesnamen Elohim geschlossen, denn dieser Bund ist seinem Wesen nach Erneuerung und Gewährleistung der durch die Fluth durchbrochenen schöpferischen Ordnung ; dagegen wird der Bund mit dem Patriarchen in dem Gottesnamen El Schaddaj geschlossen, denn er ist seinen Wesen nach Niederwältigung der verderbten und vergänglichen Natur und Grundlegung des Wunderwerkes der Gnade ; und der Bund mit Israel in dem Gottesnamen Jahve, denn er ist seinem Wesen nach Vollendung dieses Wunderwerkes der Gnade und Fortführung desselben auf den Gipfel seiner Vollendung. » Fr. Delitzsch, *Genesis*, 2e éd., t. I, p. 372.

2. Elle a été soutenue par Hengstenberg, Keil, Hävernick, Drechsler, Kurtz. Ces deux derniers l'ont depuis abandonnée. M. Franz Delitzsch reconnaît qu'elle n'est pas complètement satisfaisante. Voir G. Vos, *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, in-12, Londres, 1886, p. 17-18.

seule exceptée, et qu'il y avait par conséquent beaucoup de dieux ou d'Élohim, il était nécessaire de les distinguer les uns des autres par un nom propre, de même que l'on ne peut pas appeler tous les hommes « homme, » mais que l'on est obligé, pour ne pas les confondre entre eux, de leur donner un nom propre et même des prénoms. Le faux dieu phénicien s'appelait Baal; les dieux de l'Égypte s'appelaient Ra, Ammon, Osiris, etc. ; le vrai Dieu s'appelait Jéhovah.

Pour que Moïse allât demander au Pharaon, au nom de son Dieu, de laisser sortir les enfants d'Israël de l'Égypte, il fallait que Dieu eût un nom propre. Dieu pour le roi c'était Ra, Osiris ou Isis. Il ne connaissait pas de divinité portant le nom de Dieu tout court; il n'aurait donc pas compris Moïse lui parlant au nom de Dieu, en général, ou il l'aurait mal compris; il n'aurait pu croire que son dieu Ra demandait la délivrance d'Israël, et si Moïse lui avait expliqué que Ra n'était pas un dieu et que le Dieu adoré par les Israélites était le seul vrai Dieu, il eût blessé le pharaon dans ses sentiments religieux et perdu ainsi la cause qu'il voulait gagner. Sans doute, quand Moïse lui parle de Jéhovah, le monarque répond qu'il ne connaît pas Jéhovah [1], mais il veut dire par là qu'il ne l'adore point et le Seigneur se charge lui-même de lui manifester sa puissance et de lui imposer sa volonté. Le pharaon, avec les idées courantes d'alors, ne peut d'ailleurs trouver étonnant que les Hébreux aient un dieu portant un nom particulier comme celui de tous les autres peuples, et il ne conçoit aucun doute sur la réalité de son caractère divin, mais seulement sur l'étendue de son pouvoir.

Cela posé, le nom propre de Dieu étant Jéhovah et celui d'Élohim lui étant aussi réservé, il est clair qu'il était permis aux Israélites d'employer indifféremment le premier ou le second. Cependant il y avait des cas où ils pouvaient juger

1. Ex. v, 2.

préférable de se servir de l'un plutôt que de l'autre, comme il y en avait où ils les employaient indistinctement, ainsi que nous le faisons pour Dieu et le Seigneur, Jésus et Jésus-Christ, le Christ, Notre-Seigneur, etc. Moïse a-t-il employé sans motif dans la Genèse tantôt le nom d'Élohim, tantôt celui de Jéhovah, ou bien a-t-il eu une raison de s'en servir alternativement? Comme l'usage des noms divins est manifestement systématique, il n'est pas douteux que l'auteur du Pentateuque ne se soit guidé d'après une règle qu'il faut chercher à découvrir dans ses écrits [1].

Or que remarquons-nous dans la Genèse? Que l'auteur y raconte des événements antérieurs à son époque et qu'il ne peut avoir connu par conséquent que par révélation divine ou par tradition. De tout temps, on a admis que c'était par ce dernier moyen que Moïse avait connu au moins la plupart des faits qu'il racontait. On ignorait seulement si c'était au moyen de la tradition orale ou par des témoignages écrits. Aujourd'hui, depuis les découvertes assyriologiques, on peut affirmer que Moïse a pu avoir aisément entre les mains des sources écrites, puisque nous savons positivement que les récits cunéiformes de la création, du déluge, etc., existaient par écrit dans la Chaldée avant qu'Abraham émigrât d'Ur Kasdim en Palestine [2]. Un des coryphées du rationalisme, M. Ed. Reuss, s'est moqué de ces mémoires conservés dans la famille de Jacob : « Nous sommes autorisés, dit-il, à passer à l'ordre du jour sur cette naïve conception d'une bibliothèque patriarcale [3]. » S'il lui

1. La preuve que, si les Hébreux employaient parfois indifféremment le nom d'Élohim et celui de Jéhovah, ils ne le faisaient pas toujours sans raison, se trouve dans divers endroits de la Bible, comme par exemple, dans les Ps. XIII (XIV) et LII (LIII) qui ne diffèrent l'un de l'autre dans le texte hébreu que par le nom divin. Il n'est pas d'ailleurs aisé de donner la raison du changement du nom de Dieu dans la double recension de ce psaume.

2. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 201, 264.

3. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 91.

est permis de plaisanter sur la bibliothèque d'Abraham, que nous ne pouvons plus montrer, il ne lui est pas permis du moins d'ignorer que les bibliothèques chaldéennes et assyriennes ne sont pas une « conception naïve, » qu'elles existent encore en partie et qu'on peut en voir une tout entière au British Museum à Londres. Or, dans ces bibliothèques, on trouve des récits qui ont de grandes ressemblances avec ceux des premiers chapitres de la Genèse. Quant aux faits contenus dans les quarante derniers chapitres de ce livre, il n'est nullement invraisemblable que la mémoire en eût été conservée par écrit. Les usages de la Chaldée comme ceux de l'Égypte, où voyagea Abraham, permettent de croire que la famille patriarcale fit usage de l'écriture, selon la coutume de ces deux pays. Toutes ces circonstances, de même que l'étude critique de la Genèse, rendent donc vraisemblable l'opinion que Moïse a eu entre les mains d'anciens documents et rien ne s'oppose à ce qu'il en ait fait usage pour la rédaction de la Genèse. « Il n'est pas contraire à l'inspiration divine du Pentateuque, dit Mgr Meignan, de supposer que Moïse a utilisé les monuments écrits qu'il a eus sous les yeux. C'est Dieu qui inspirait à son serviteur de se servir de ces documents[1]. »

Mais si Moïse s'est servi de sources écrites, le plan si régulier et si bien tracé de la Genèse prouve qu'il n'a pas fait une simple compilation ; son œuvre n'est pas une œuvre de marqueterie, c'est un écrit composé avec ordre, dans un but déterminé, avec les moyens que l'auteur avait à sa disposition, comme le fait un historien qui recourt aux sources, les contrôle, les analyse ou les reproduit en par-

1. Meignan, *Prophéties messianiques*, Paris, 1856, p. 126. Ubaldi dit également. « Hypothesis quod Moyses, in Pentateuchi compositione antiquiora quædam documenta verbotenus excripserit ac libro præsertim Geneseos inseruerit, critice inspecta rejicienda videtur; quamvis *per se* cum Pentateuchi authentia conciliari possit. » *Introductio in Sacram Scripturam*, t. I, p. 508.

tie, selon qu'il le juge à propos, et rédige avec leur secours une œuvre personnelle et indépendante.

Voilà donc un premier fait que nous pouvons considérer comme acquis : l'auteur de la Genèse a eu entre les mains des documents écrits. Pouvons-nous aller plus loin et découvrir quels étaient ces documents? Pouvons-nous savoir quelles sources écrites Moïse a eues à sa disposition? Avait-il deux documents racontant les mêmes faits et dans lesquels Dieu était appelé de noms divers? Dans ce cas, a-t-il conservé les noms divins qu'il lisait dans les originaux? Ou bien n'a-t-il eu qu'un seul document et ce document unique contenait-il déjà la distinction des noms divins? Est-ce au contraire Moïse qui, pour des raisons qu'on peut soupçonner en partie mais qu'on ne peut pas toujours deviner, a appelé Dieu tantôt Élohim, tantôt Jéhovah? Il faut l'avouer, nous n'en savons rien, et nous ne pouvons trancher cette question. Quand la critique n'a pas les moyens nécessaires pour résoudre un problème, elle doit reconnaître loyalement son impuissance. Les rationalistes allemands qui proposent leurs systèmes contradictoires avec tant d'assurance n'en savent pas plus que nous. Toutes les hypothèses que nous venons d'émettre sont également possibles, mais elles s'excluent réciproquement; cependant une seule d'entre elles pourrait être vraie; or l'une n'est pas plus démontrée ni démontrable que l'autre; voilà la vérité. On ne prouve pas une hypothèse en l'affirmant. Les savants d'Allemagne ne font guère pourtant qu'affirmer leur système hypothétique [1].

1. Il ne faut pas se lasser de le répéter, la science qui se proclame indépendante est loin d'être aussi affranchie qu'elle le prétend et peut-être qu'elle se l'imagine. Elle est esclave de ses théories négatives et de son incrédulité relativement au miracle. Elle n'établit pas sa thèse, parce que les faits historiques l'ont amenée à la soutenir; elle pose au contraire sa thèse en principe et c'est seulement après coup qu'elle se met en quête d'arguments pour la prouver.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il suffit de montrer que, dans aucun cas, il ne résulte de ces diverses suppositions que Moïse n'a pu écrire le Pentateuque[1]. Eh bien, cela est certain. Que le législateur des Hébreux ait trouvé déjà existant le document élohiste et le document jéhoviste, ou seulement l'un d'entre eux, il a pu également composer la Genèse, puisque tous les passages où l'emploi du nom de Jéhovah et d'Élohim est systématique racontent des faits antérieurs à la sortie d'Égypte[2].

Elle ne réfute pas les raisons de ses adversaires, elle ne les étudie même pas. Le procès est jugé avant d'avoir entendu la cause. Elle n'est donc pas impartiale, elle n'est pas équitable. Qu'elle l'avoue ou qu'elle le nie, il est un fait certain et irrécusable, c'est qu'elle est de parti pris et veut enlever à Moïse la composition du Pentateuque. Tout est là pour elle.

1. M. H. Green le remarque avec raison dans son Introduction à G. Vos, *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, in-12, Londres, 1886, p. III-IV : « The divisibility of Genesis, or, as the critics phrase it, the literary analysis of that book, does not in the slightest degree affect the question of the Mosaic authorship of the Pentateuch, or of the laws which the Pentateuch contains. And unless it be pressed to the extent of finding mutually inconsistent narratives in Genesis, and thus impugning the truth of the record and the trustworthiness of the history, the hypothesis is one of purely literary interest, and of no theological consequence. It is only the endeavor to carry the divisive hypothesis through the subsequent books of the Pentateuch, that imperils the ascription of the legislation to Moses, as well as of the volume in which the legislation is found. If Chronicles and Kings could be compiled from antecedent authentic records without prejudice to their canonicity, the same is obviously true of Genesis, the latest limit of whose history is almost three centuries prior to the birth of Moses. »

2. Cf. t. II, p. 408, ce que dit Astruc. Il est tellement vrai que les noms d'Élohim et de Jéhovah ne peuvent suffire pour nier l'origine mosaïque du Pentateuque que les rationalistes en conviennent équivalemment et qu'ils recourent à d'autres moyens pour établir leur opinion. « Les termes, si usités naguère dans la littérature critique, de l'Élohiste et du Jéhoviste, ne peuvent plus servir à grand'chose, dit M. Reuss... Aussi bien les critiques ont-ils commencé à remplacer

Quant à l'usage qu'a fait Moïse des sources écrites conservées par les Hébreux, nous croirions volontiers qu'il en a conservé une partie, en l'encadrant dans son récit, et que cette partie était ce qu'on nomme l'écrit élohiste. Dans ce qu'il écrivait lui-même, il employait sans doute de préférence le nom de Jéhovah, parce que Dieu le lui avait révélé ou plutôt expliqué dans la vision du buisson ardent. De là vient que dans l'Exode et les livres suivants du Pentateuque, c'est ce nom qui est presque exclusivement employé. Dans la Genèse, le nom d'Élohim est resté dans les passages que la tradition avait conservés et où Moïse ne voulut point, par respect pour l'antiquité, introduire un changement radical. Dieu étant appelé du double nom d'Élohim et de Jéhovah, il n'y avait aucun motif de supprimer le nom d'Élohim, qui était d'un emploi légitime ; une seule chose était nécessaire, c'était d'empêcher que les lecteurs de la Genèse prissent Élohim et Jéhovah pour deux dieux différents. Moïse prévint l'erreur qu'aurait pu causer cette multiplicité des noms divins, qui fut, en Orient, une des principales causes du polythéisme [1], en appelant Dieu Jéhovah-Élohim dans la seconde section de la Genèse [2] et en mêlant souvent ces deux noms dans ses récits [3]. En

ces dénominations, qui ne peuvent plus que donner lieu à des malentendus, par d'autres termes plus variés et surtout plus caractéristiques. » *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 69. En réalité, la distinction des passages élohistes et jéhovistes embarrasse M. Reuss, parce que l'emploi alternatif des noms divins ne peut lui servir pour nier l'origine mosaïque du Pentateuque.

1. La plupart des dieux orientaux ont dû leur origine à la personnification d'attributs divins qui s'appliquaient primitivement comme qualificatifs au Dieu unique. Cf. *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. III, p. 23 et suiv.

2. Gen. II, 4-III, 24.

3. Il faut observer que les critiques négatifs n'expliquent en aucune façon pourquoi Dieu est appelé Jéhovah-Élohim dans le récit du paradis terrestre, encore moins pourquoi dans ce récit il est ap-

donnant au Créateur, dans l'histoire du paradis terrestre, le nom de Jéhovah-Élohim, il montre le caractère divin de Jéhovah; il enseigne de plus que Jéhovah est le Dieu unique, puisqu'il ne le nomme pas l'Élohim-Jéhovah ou le dieu Jéhovah, comme s'il y en avait plusieurs, mais Jéhovah-Dieu, comme étant seul Dieu; il indique enfin que Jéhovah est le même qu'Élohim, celui qui crée le ciel et la terre dans le récit cosmogonique. Ainsi on peut admettre que les passages où on ne lit que le nom d'Élohim sont d'anciens documents conservés par Moïse, tels ou à peu près tels qu'il les a trouvés, et que ceux où on lit le nom de Jéhovah, seul ou alternant avec celui d'Élohim, sont de sa main ou du moins ont été retouchés par lui.

Si l'on refuse d'accepter ces explications, quelque plausibles qu'elles soient; si l'on ne veut pas admettre que les morceaux jéhovistes soient de Moïse lui-même, quoique

pelé quatre fois Élohim seulement. Cette réunion des deux noms sacrés ne se présente qu'une seule autre fois dans le Pentateuque, et dans un cas isolé, Ex. IX, 30. De plus, II Sam. (II Reg.) VII, 22, 25; I Par. XVII, 16; II Par. VI, 41; Ps. LXXXIV (Vulg. LXXXIII), 9; Jonas, IV, 6. Dans ce dernier livre, Dieu est toujours appelé Jéhovah comme Dieu d'Israël, et Élohim comme Dieu de l'univers et des gentils. Les rationalistes prétendent généralement que l'histoire de l'Éden est jéhoviste, mais pourquoi n'est-elle pas tout aussi bien élohiste? Parce que, dit Eichhorn, le Jéhoviste l'a empruntée à un document plus ancien que celui de l'Elohiste (Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1803, t. II, p. 293; Bleek, *Einleitung in das A. T.*, p. 242.) Mais qu'en sait-il? Rien. D'après Bohlen, Jéhovah-Elohim signifierait le Dieu des dieux, et l'écrivain jéhoviste aurait voulu attester par cette dénomination la supériorité de Jéhovah sur tous les autres dieux (Von Bohlen, *Genesis*, p. 23), mais ni l'histoire ni la grammaire ne permettent d'accepter une telle explication (Ewald, *Hebr. Gramm.*, n° 484; Tuch, *Gen.*, p. 64). D'après M. Schrader, c'est pour certaines raisons mystiques que Dieu est appelé de ce double nom (E. Schrader, *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte*, in-8°, Zürich, 1863, p. 57). Le plus grand nombre des commentateurs pense et avec raison que le but de l'auteur a été de bien constater que Jéhovah et

la révélation du nom de Jéhovah que Dieu lui fit au Sinaï rende cette supposition très vraisemblable ; si, en un mot, on veut soutenir que le document jéhoviste n'a pas plus été composé que l'éloliste par le libérateur des Hébreux, nous ne condamnerons pas absolument cette opinion, quoique nous la jugions fausse. Elle n'est pas en effet, comme nous l'avons vu, inconciliable avec l'origine mosaïque du Pentateuque, et c'est la seule vérité capitale qu'il importe ici de sauvegarder pour garantir, en dehors du dogme de l'inspiration, la crédibilité des récits de l'Exode.

De ce que la Genèse peut être composée de deux documents antiques, l'un éloliste, l'autre jéhoviste, il ne s'ensuit donc nullement que Moïse n'en est pas l'auteur, parce que ces documents ont pu préexister à Moïse. Nous avons même la certitude, comme nous l'avons déjà remarqué [1], qu'une partie notable des faits racontés dans les onze premiers chapitres de la Genèse étaient connus non seulement par Moïse, mais par les ancêtres de Moïse, puisque nous en possédons aujourd'hui la forme chaldéenne, telle qu'elle existait déjà avant Abraham, chaldéen lui-même. En conséquence, on peut accepter, si l'on veut, l'hypothèse éloliste-jéhoviste, sans que l'origine mosaïque du Pentateuque ait à en souffrir, puisque la distinction des noms divins n'est sensible que dans la Genèse et les six premiers chapitres de l'Exode, et qu'à partir de là, elle n'apparaît plus, à parler exactement. Sans doute, la critique négative poursuit sa distinction jusqu'à la fin du Pentateuque, mais c'est sans raison, comme nous le montrerons bientôt. Puisque

Élohim ne sont pas deux dieux, mais le même Dieu. S. J. Chrys. *Hom. 14 in Gen.* 2, t. LIII, col. 112; Tuch, *Gen.*, p. 64; Delitzsch, *Gen.* Leipzig, 1860, p. 132; 3e éd., p. 137; Knobel, *Gen.*, p. 23; Keil, *Gen.*, p. 38; Vaihinger, Herzog's *Encycl.* t. XI, p. 337; Rosenmüller, *ad l.*; Schott, *Opusc.* II, p 60. Cf. Ex. IX, 30.

1. Voir plus haut, p. 106.

les deux documents qu'on suppose, l'élohiste et le jéhoviste, existaient avant Moïse. celui-ci a pu s'en servir dans la rédaction de la Genèse, et l'on ne peut tirer de là, comme l'avait fort bien remarqué Astruc. aucune conclusion contre l'authenticité du Pentateuque.

§ II. — LA DISTINCTION DES PASSAGES ÉLOHISTES ET JÉHOVISTES NE S'APPLIQUE PAS AUX QUATRE DERNIERS LIVRES DU PENTATEUQUE.

Le double nom divin Élohim et Jéhovah ne peut servir à distinguer les passages élohistes et jéhovistes que jusqu'au chapitre VI de l'Exode, avons-nous dit, car, à partir de là, c'est le nom de Jéhovah qui prédomine, et celui d'Élohim, quand il vient sous la plume de l'écrivain sacré, n'indique pas un auteur différent. de l'aveu de tous les critiques. C'est là, comme nous l'avons remarqué, une preuve frappante que les documents élohiste et jéhoviste de la Genèse existaient, ou du moins pouvaient exister, dès l'époque de Moïse, puisqu'ils ne racontent que des faits antérieurs à l'exode.

Mais les rationalistes n'ont garde d'admettre cette conclusion simple et naturelle. S'ils attachent tant d'importance à la distinction des sources, c'est surtout afin d'enlever à Moïse la composition du Pentateuque. Il est nécessaire, pour leur but, que les quatre derniers livres soient composés, comme le premier, à l'aide de documents différents, parce que s'il est vrai que ces livres, qui racontent l'histoire même de Moïse, proviennent d'auteurs divers, il est clair qu'ils ne sont pas l'œuvre de Moïse, mais d'écrivains postérieurs. Les incrédules ne négligent donc rien pour établir la pluralité des documents : les noms divins ne pouvant plus leur servir, ils ont imaginé d'autres moyens pour distinguer les passages de l'Élohiste et du Jéhoviste, ainsi que d'autres rédacteurs que plusieurs d'entre eux multiplient à profu-

sion[1]. Leur criterium principal est philologique. L'Élohiste, disent-ils, parle autrement que le Jéhoviste. On peut déterminer exactement le caractère du langage de l'un et de l'autre et avec un peu de tact et d'habileté démêler ainsi avec certitude les différentes sources.

L'analyse philologique du Pentateuque, entreprise dans ce but, a été faite par un certain nombre d'orientalistes allemands avec une rare patience, et d'une manière fort ingénieuse[2], mais les résultats auxquels ils sont parvenus sont arbitraires et ne reposent que sur des généralisations mal fondées ; leurs conclusions sont fausses et jamais on n'a dépensé tant de temps et de peine en pure perte. Il serait difficile de trouver un exemple plus frappant de l'aveuglement dans lequel peuvent faire tomber les préjugés et le parti pris. On a vu des critiques soutenir que les *Commentaires* de Jules César n'étaient pas sortis de la plume de ce grand capitaine, parce qu'ils sont indignes de lui et qu'on y reconnaît le latin du VIIe siècle de notre ère[3]. D'autres ont retranché des poèmes d'Horace ou de Shakespeare une foule de vers comme autant d'interpolations, sous prétexte qu'ils étaient d'un autre style ou au-dessous de leur génie[4].

1. Voir t. II, p. 504 et suiv.

2. Ilgen, qui mit le premier en usage les dénominations d'Élohiste et de Jéhoviste fut aussi le premier qui s'attacha à relever certaines particularités de style et de langage, par exemple, l'omission des pronoms dans l'Élohiste, son amour des redondances, etc. En 1823, la quatrième édition de l'*Introduction* d'Eichhorn entra dans cette voie et mit à la mode l'argument linguistique en faveur de la pluralité des documents. En 1831 et plus tard en 1844, Stähelin s'attacha à étudier spécialement la langue du Jéhoviste et depuis on a ajouté peu de choses essentielles à ce qu'il avait dit. Voir G. Vos, *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, p. 21-23.

3. P. Albert, *Hist. de la littérat. romaine*, Paris, 1871, t. I, p. 246.

4. Tous les latinistes connaissent les Q. Horatii Flacci *Carmina* publiés par H. P. Peerlkamp, in-8°, 2e éd., Amsterdam, 1862. Il prétend qu'une multitude de vers qu'il a imprimés en italiques ne sont pas d'Horace, parce qu'ils sont ou obscurs, p. 1, ou froids et médio-

C'est par des raisonnements analogues qu'on nie l'origine mosaïque du Pentateuque et son intégrité, et d'autant plus impunément que nous n'avons pas pour la langue hébraïque des monuments nombreux comme pour la langue latine, ce qui donne beau jeu aux savants doués d'un peu d'imagination.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de toutes les minuties accumulées par les critiques sur les passages élohistes et jéhovistes; un volume n'y suffirait pas [1], mais nous répondrons à leurs arguments principaux.

Observons d'abord que la différence de diction ne peut servir à établir la diversité d'auteurs qu'autant qu'elle est assez marquée pour être inexplicable dans le cas d'unité de composition. S'appuyer seulement sur un petit nombre de phrases et sur quelques mots isolés pour tirer cette conclusion, c'est courir grande chance de se tromper. Il ne faut pas perdre de vue que la diversité des matières traitées a pour corollaire nécessaire la diversité du langage et du style. Un légiste n'écrit pas comme un historien. Bossuet ne s'exprime pas de la même manière dans ses *Oraisons funèbres* et dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Dans le Code lui-même, les expressions varient selon qu'il s'agit de droit civil ou de droit commercial.

cres, p. 9, 217, ou des répétitions inutiles, p. 11, ou des gloses insérées dans le texte, p. 12, etc. Les hypercritiques anglais découvrent aussi, au moyen de la critique interne, dans les œuvres de leur grand poète national, une foule de plumes et de mains, et ils croient pouvoir discerner dans ses drames ce qui est de Dekker, de Fletcher, de Marlowe et a été mis indûment au compte de Shakespeare. Voir A. Morgan, *The Shakespearean Myth*, in-12, Cincinnati, 1881, p. vi et passim. Au siècle dernier un critique a prétendu découvrir dans les œuvres de Boileau des vers faits par Racine, Molière, La Fontaine, etc. Voir La Harpe, *Lycée*, IIe part., l. I, c. x, t. vii, p. 382.

1. Voir pour les détails *Archivio di letteratura biblica*, t. ii, 1880, p. 341-347; t. iii, 1881, p. 1-7; 33-34, etc.

Les critiques admettent communément que l'Élohiste a composé ou copié un rituel ou code sacerdotal et que le jéhoviste s'est surtout occupé de poser les fondements de la loi civile. Le rituel exprime donc des idées et des conceptions particulières pour lesquelles certains mots sont exclusivement employés ; il en est de même pour les prescriptions civiles. Ici les différences sont inévitables et fondées sur la nature même des choses. En dehors de ce point, qui ne prouve rien en faveur de la pluralité d'auteurs, examinons les théories et les raisonnements des adversaires.

Les passages élohistes se reconnaissent d'après les rationalistes à certaines locutions favorites [1]. Eh bien! quelles sont ces locutions favorites et caractéristiques? Ils nous donnent d'abord comme exemples de ce genre, non pas des phrases et des mots qui peignent la manière d'être et la tournure d'esprit d'un écrivain, mais des phrases et des mots qu'il est impossible de ne pas employer, quand on veut exprimer les idées qu'exprime l'auteur sacré, des phrases et des mots dont tout le monde se sert, sans exception, par la raison qu'il n'existe pas d'autres termes pour rendre ces idées, tels que « générations, familles, etc. [2]. » Ces signes soi-disant caractéristiques du style de l'Élohiste le sont si peu, ils sont tellement arbitraires et peu sérieux que Knobel lui-même, après avoir longuement insisté sur ce sujet, en parlant de l'auteur élohiste, est obligé d'avouer quelques pages plus loin : « Le Jéhoviste, dans sa manière de s'exprimer, se rapproche beaucoup de l'Élohiste et s'exprime souvent de la même manière que lui, par exemple, dans l'emploi des formules : *selon leurs générations*, *selon leurs familles*, *dans toutes leurs habitations*; *parle aux enfants d'Israël*; *toute l'assemblée des enfants d'Is-*

1. Voir l'énumération qu'en fait Knobel, *Numeri*, p. 515-522.
2. Voir *Archivio di lett. bibl.*, t. II, 1880, p. 355-362; t. III, 1881, p. 1.

raël, etc.[1]. » Comment peut-on donc distinguer l'Élohiste du Jéhoviste, au moyen de leur langage, quand l'un et l'autre se servent du même?

Il est vrai que la critique négative a prétendu de plus signaler dans les différents documents certaines expressions rares et particulières, ou bien l'emploi de certaines formes exclusivement employées dans l'un ou dans l'autre, et qu'elle juge décisives en faveur de la pluralité des documents, mais ces prétentions ne sont pas justifiées, comme nous allons le voir.

Les nouveaux critiques insistent beaucoup sur le fait suivant. Le pronom personnel singulier de la première personne peut s'exprimer en hébreu de deux manières, par *'ani* et par *'anôkî*. Or *'anôkî*, disent-ils, n'est employé que par le Jéhoviste et par le Deutéronomiste; la forme abrégée, *'ani*, plus usitée dans les écrivains plus récents, est préférée par l'auteur du « Code sacerdotal, » ce qui prouve l'origine peu ancienne de ce dernier écrit d'un côté, et de l'autre, la distinction des sources originales du Pentateuque[2]. *'Anî* et *'anôki* peuvent donc jouer dans les cinq livres du Pentateuque le même rôle que les deux noms divins dans la Genèse et servir à eux seuls à discerner les passages élohistes et jéhovistes. Voyons quelle est la valeur de ce criterium.

Le pronom *je* ou *moi* se lit 311 fois dans le Pentateuque, 136 fois sous la forme *'anôkî* et 175 sous la forme *'anî*. De ce chiffre total, on peut retrancher dix cas douteux, qui se rencontrent soit dans le cantique final de Moïse[3], et sont

1. Knobel, *Numeri*, p. 550. Voir les autres nombreux exemples qu'il cite, p. 550-551.

2. Voir Giesebrecht, *Zur Hexateuchkritik*, dans Stade's *Zeitschrift für die allt. Wissenschaft*, t. I, 1881, p. 217.

3. Deut. XXXII, 40, *'anoki;* 21, 39 (4 fois) *'ani*. A côté du dernier *'ani* du ℣. 39, le texte samaritain place aussi *'anôki*.

attribués par les divers critiques à des sources diverses, soit dans quelques autres passages où la vraie leçon n'est pas certaine [1]. Il reste de la sorte 135 *'anôkî* et 166 *'anî*. Le Code sacerdotal renferme 116 *'anî* [2] et seulement un *'anôkî* [3]. Le Deutéronomiste a 51 *'anôki* [4] et seulement un *'anî* [5]. Le récit élohiste est mêlé ; il contient 83 *'anôkî* [6], et 49 *'anî* [7]. En résumé, 250 *je* confirment le système rationaliste, 51 le contredisent ; dix sont incertains.

1. Gen. XIV, 23 ; Ex. XV, 26, *'ânî* ; le texte samaritain porte *'anôki* — Ex. XVIII, 6, *'ani* ; les Septante et les meilleurs textes samaritains n'ont point le *je*. — Enfin Deut. XXIX, 5, la variante grecque ὅτι οὗτος κύριος, sans ἐγώ, est peut-être préférable à la leçon ordinaire.

2. Gen. 6, 17 ; 9, 9, 12 ; 17, 1, 4 ; 35, 11 ; 48, 7 ; 49, 29. — Ex. 6, 2, 5, 6, 7, 8, 12, 29, 30 ; 7, 3, 5 ; 12, 12 ; 14, 4, 17, 18 ; 16, 12 ; 25, 9 ; 29, 46, 46 ; 31, 6, 13. — Lév. 11, 44, 44, 45, 45 ; 14, 34 ; 17, 11 ; 18, 2, 3, 4, 5, 6, 21, 30 ; 19, 2, 3, 4, 10, 14, 16, 18, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 36, 37 ; 20, 3, 5, 7, 22, 23, 24, 24, 26 ; 21, 8, 12, 15, 23 ; 22, 2, 3, 8, 9, 16, 30, 31, 32, 33 ; 23, 10, 22, 43 ; 24, 22 ; 25, 2, 17, 38, 55 ; 26, 1, 2, 13, 16, 24, 24, 28, 32, 41, 44, 45. — Num. 3, 12, 13, 41, 45 ; 5, 3 ; 6, 27 ; 10, 10 ; 13, 2 ; 14, 28, 35 ; 15, 2, 41, 41 ; 18, 6, 8, 20 ; 35, 34, 34. — Deut. 32, 49, 52.

3. Gen. XXIII, 4.

4. Deut. 4, 1, 2, 2, 8, 22, 40 ; 5, 1, 5, 6, 9, 28 ; 6, 2, 6 ; 7, 11 ; 8, 1, 11 ; 10 ; 10, 13 ; 11, 8, 13, 26, 27, 28, 32 ; 12, 11, 14, 28 ; 13, 1, 19 ; 15, 5, 15 ; 18, 19 ; 19, 7, 9 ; 24, 18 ; 27, 14, 10 ; 28, 1, 13, 14, 15 ; 29, 13 ; 30, 2, 11, 16 ; 31, 2, 18, 23, 27 ; 32, 46.

5. Deut. XII, 30.

6. Gen. 3, 10 ; 4, 9 ; 7, 4 ; 15, 1, 2, 14 ; 16, 5, 8 ; 18, 27 ; 19, 19 ; 20, 6, 6 ; 21, 26 ; 24, 3, 13, 24, 27, 31, 34, 37, 42, 43 ; 25, 22, 30, 32 ; 26, 24, 24 ; 27, 11, 19 ; 28, 15, 16, 20 ; 29, 33 ; 30, 1, 2, 3, 30 ; 31, 5, 13, 38, 39 ; 32, 12 ; 37, 16 ; 38, 17, 25 ; 43, 9 ; 46, 3, 4, 4 ; 47, 30 ; 48, 21 ; 50, 5, 21, 24. — Ex. 3, 6, 11, 12, 13 ; 4, 10, 10, 11, 12, 15, 23 ; 7, 17b, 27 ; 8, 24, 25 ; 17, 9 ; 19, 9 ; 20, 2, 5 ; 23, 20 ; 32, 18 ; 34, 10a, 11. — Num. 11, 12, 12, 14, 21 ; 22, 30, 32 ; 23, 15.

7. Gen. 15, 7 ; 18, 13 ; 17, 17 ; 22, 5 ; 24, 45 ; 27, 8, 24, 32, 34, 38 ; 28, 13 ; 31, 44, 52 ; 33, 14 ; 34, 30, 30 ; 37, 10, 30, 30 ; 40, 16 ; 41, 9, 11, 15, 44 ; 42, 18, 37 ; 43, 14 ; 45, 3, 4 ; 48, 22 ; 50, 19. — Ex. 2, 9 ; 3, 19 ; 4, 21 ; 7, 17a ; 8, 18 ; 9, 14, 27 ; 10, 12 ; 11, 4 ; 22, 26 ; 33, 16, 16, 19 ; 34, 10b. — Num. 14, 21 ; 20, 19 (Flunk, *Die Pentateuchkritik,* ZKT, 1885, p. 618-619.

Ce résultat est, à première vue, capable de faire impression, mais il faut observer qu'il y a dans ce calcul une sorte de jonglerie de chiffres. Si la critique établit un emploi aussi systématique de *'anî* et de *'anôkî*, c'est parce qu'elle s'en est servi comme de *criterium* pour distinguer les passages, ce qui produit un cercle vicieux. Un nombre considérable de morceaux qui pour les uns sont élohistes deviennent, pour les autres, jéhovistes et *vice versa*, uniquement parce que l'auteur emploie *'anî* ou *'anôkî*. Ainsi Knobel attribue le verset 4 du ch. VII de la Genèse à l'écrit fondamental, « Grundschrift » ou livre lévitique, ce qui place *'anôkî* dans l'œuvre jéhoviste. M. Wellhausen ne l'admet pas. Également dans l'Exode, XVII, 9, où on lit aussi *'anôkî*. Cet endroit est jéhoviste, d'après M. Nöldeke ; il ne l'est pas d'après M. Wellhausen. De même dans plusieurs autres versets. La critique nouvelle prouve donc que tel fragment est élohiste, parce qu'on y lit le pronom *'anî*, et elle prouve que le pronom *'anî* caractérise l'auteur élohiste, parce qu'on le lit dans le document élohiste. C'est là une manière de raisonner que les dialecticiens de tous les temps ont déclarée être un sophisme.

Le Code sacerdotal étant une création artificielle de la critique rationaliste, chaque auteur différent le forme à sa guise. M. Wellhausen, en se servant du pronom de la première personne, le constitue tout autrement que MM. Nöldeke, Schrader et autres, et Dieu sait encore de quelle façon, en disant à propos d'un verset ou d'un demi-verset : « partiellement ; partiellement (?) ; additions postérieures ; fortement remanié ; supplément ; secondaire ; du Rédacteur ; peu sûr ; etc. » Si, sans tenir compte de ces distinctions, qui sont en majeure partie arbitraires et sans raison, on prend les livres tels qu'ils sont aujourd'hui, on trouve dans la Genèse 56 *'anôkî* et 41 *'anî* ; dans l'Exode 36 *'anî* et 23 *'anôkî* ; dans les Nombres 20 *'anî* et 7 *'anôkî* employés

indifféremment ; non par couches distinctes mais mêlés [1].

L'emploi de *'anî*, de préférence à *'anôkî*, peut d'ailleurs s'expliquer aisément dans un grand nombre de cas. Ainsi *'anî* ne se lit pas une seule fois dans tout le Lévitique. Cela provient de ce que dans ce livre la locution *'anî Yehôvâh*, *'anî qadôš*, « moi Jéhovah, moi le saint, » revient constamment, et l'emploi d' *'anî* dans cette tournure l'a entraîné dans les autres. Des 68 *'anî* que contient le Lévitique, 63 se trouvent dans ce qu'on appelle les lois de sainteté [2] et les cinq autres se lisent dans des discours de Dieu. Böttcher l'a remarqué avec raison, quoiqu'il admette la pluralité des documents dans le Pentateuque : « Dans l'ancienne littérature hébraïque et à la moyenne époque, *'anî* et *'anôkî* nous paraissent employés à peu près également ; seulement *'anôkî* est usité de préférence dans le langage tranquille de l'exposition, tandis que la forme plus courte *'anî* l'est dans les discours, où le ton est plus animé et plus véhément ; aussi est-ce surtout dans les discours de Dieu que nous la rencontrons [3]. » Le Deutéronome, où c'est un vieillard calme qui prend la parole, a toujours la forme *'anôkî*.

Ce qui achève de démontrer que l'usage particulier de chacun des deux pronoms n'indique ni un auteur particulier ni une époque différente, c'est que l'usage simultané des deux formes se trouve, à toutes les époques, dans la plupart des livres bibliques dont l'unité de composition n'est contestée par personne. Ainsi la seconde partie d'Isaïe renferme dix-huit *'anôkî* contre soixante-deux *'anî* ; Job quatorze *'anôkî* contre vingt-huit *'anî* ; Ruth a sept *'anôkî* et seulement deux *'anî*, etc. [4]. Il résulte évidemment de ces

1. Flunk, *Die Pentateuchkritik*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1884, p. 617-621.
2. Lév. XVII-XXVI.
3. *Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache*, 1866, § 858, t. II, p. 6.
4. Voir S. Maybaum, *Zur Pentateuchkritik*, dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, t. XIV, 1882, p. 199-201. Le tableau complet des

faits que l'emploi de *'anî* et de *'anôkî* n'était le plus souvent soumis en hébreu à aucune règle, comme celui de la négation *pas* ou *point* en français, et que chaque auteur se servait indifféremment l'un ou l'autre sans réflexion. « La preuve du peu d'ancienneté de l'Élohiste, tirée de l'usage exclusif du pronom *'anî*, porte complètement à faux et montre combien est arbitraire la méthode qui se sert de cet argument, » pouvons-nous conclure avec un critique qui a spécialement étudié la question, M. Maybaum [1].

Les autres arguments philologiques, empruntés au dictionnaire ou à la grammaire, ne sont pas plus concluants en faveur de la distinction des sources dans les quatre derniers livres du Pentateuque [2]. On est grandement surpris, quand on examine en détail les discussions des critiques incrédules et qu'on vérifie avec soin leurs assertions, de voir à quelles futilités ils ont attaché de l'importance et combien d'erreurs ils ont accumulées en se copiant les uns les autres. Knobel a gravement catalogué dans la liste des expressions particulières à l'Élohiste les noms des ustensiles employés dans la Tabernacle. Comment donc le Jého-

'ani et *'anôki* de la Bible a été donné par Frd. Böttcher, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*, 2 in-8°, Leipzig, 1866-1868, t. II, § 858, p. 6; M. Giesebrecht a reproduit ses tableanx avec quelques corrections, *Zur Hexateuchkritik*, dans Stade's *Zeitschrift für die alltestamentliche Wissenschaft*, t. I, 1881, p. 251-258.

1. S. Maybaum, *loc. cit.*, p. 199.

2. M. G. Vos a étudié et discuté avec beaucoup de soin et de science l'argument philologique. Il a trouvé dans les quatre derniers livres du Pentateuque trente-huit expressions ou tournures qu'on peut considérer comme appartenant à la partie élohiste de la Genèse, mais il montre très bien que, trois mots exceptés, tout le reste s'explique facilement sans recourir à l'hypothèse de divers auteurs. Quant aux trois mots restant, אכלה, *'oklâh*, nourriture, ילד, *yâlad*, enfanter, à la forme verbale *hiphil*, כל־בשר, *kol bâsâr*, toute chair, ils se rencontrent, les deux derniers seulement une fois, le premier deux fois, dans le Code sacerdotal. Le petit nombre de mots ou de locutions qualifiées de jéhovistes s'expliquent aussi très facilement. Voir G. Vos, *Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, p. 31-50.

viste se serait-il servi de ces noms, puisqu'il n'a jamais eu à parler de pelles et de pincettes? Le défaut principal des exégètes rationalistes c'est de n'avoir généralement étudié qu'un côté de la question. Ils n'ont pas fait la contre-épreuve de leur argumentation. A l'aide de quelques mots rares, ils ont cherché à découper en deux ou plusieurs séries les diverses parties de l'Hexateuque, mais ils n'ont pas songé à se demander si par le même procédé on ne pouvait pas détruire leur thèse et rétablir la croyance traditionnelle. Or rien n'est plus aisé que de démontrer par ce moyen la fausseté de leurs affirmations.

Parmi les mots rares et caractéristiques, qui ne se lisent que dans le Pentateuque ou du moins très rarement ailleurs, il y en a un certain nombre que l'auteur sacré a employés, non par faute d'autres expressions ayant le même sens, mais parce que ces mots lui convenaient. A cause de leur rareté même et de leur emploi insolite, si le Pentateuque avait des auteurs divers, on ne devrait trouver les mots de ce genre que dans l'Élohiste ou dans le Jéhoviste, à l'exclusion l'un de l'autre. Cependant il n'en est rien, comme on peut en voir la preuve dans le tableau de la page 123.

Puisque ces mots rares et autres se trouvent indistinctement dans les passages que les critiques incrédules attribuent à des auteurs différents, il s'ensuit que ces passages ne sont pas d'auteurs divers ou du moins qu'ils ont été modifiés par un auteur unique qui a laissé partout l'empreinte de son style, contrairement aux assertions des rationalistes.

Nous pouvons tirer la même conclusion de l'étude comparée des archaïsmes qui se rencontrent dans les livres de Moïse. Quoique l'hébreu, de même que les autres langues orientales, aît été de bonne heure comme figé et aît subi assez peu de changements [1] ; quoique, de plus, il aît pu être

1. On objecte souvent contre l'antiquité du Pentateuque la ressemblance générale qu'on prétend être trop grande entre la

MOTS HÉBREUX	EMPLOYÉS dans la BIBLE	ÉLOHISTE	JÉHOVISTE ou non Éloliste.	SYNONYMES
יקום, *yeqûm, ce qui subsiste.*	3 fois..............	Gen. VII, 23........	Gen. VII, 4... ..... Deut. XI, 6.........	חי, איש
כבשן, *kibšân, fournaise*....	4 fois.............	Ex. IX, 8, 10........	Gen. XIX, 28........ Ex. XIX, 18.........	תנר, כור
נכאת, *nek'ôt, aromates*....	2 fois avec cette orthographe......	Gen. XXXVII, 25.....	Gen. XLIII, 11......	נכת, בשמים
נכל, *nâkal, agir en fraude*..	4 fois (Ps. CXV, 25; Mal. I, 14)......	Num. XXV, 18......	Gen. XXXVII, 18.....	ערם, רמה
נפש, *nâfaš, respirer, se reposer* (du travail).	3 fois (II Sam. XVI, 14)	Ex. XXXI, 17........	Ex. XXIII, 12........	נוח, שבת
פגול, *piggûl, souillure*......	4 fois (Is. LXV, 4; Ézech. IV, 14....	Lév. VII, 18.........	Lév. XIX, 17.........	תועבה, שקץ
פדיום (פדיון), *pidyom (pidyon), prix de rachat.*	3 fois Ps. XLIX, 9)..	Num. III, 49.	Ex. XXI, 30........	כפר
שכבה, *šekâbâh, cubatio*..	souvent et exclusivt dans le Pentateuque	Lév. XV, 15; Ex. XVI, 13; Num. V, 13...	Lév. XIX, 20........	
שקץ, *šaqaṣ, détester*..... ..	6 fois (Ps. XXII, 25).	Lév. XI, 11, 13, 43...	Lév. XX, 25. Deut. VII, 26.	בוז, בזה, געל, קוץ, תעב
תבה, *tébâh, arche*.........	26 fois dans le Pentateuque.......	Gen. VI, 14-19; VIII, 1-19; IX, 10-17...	Gen. VII, 1-23; X, 18; Ex. II, 3-5..........	ארגז, ארון
תלונה, *telûnâh, murmure*...	8 fois..............	Ex. XVI, 9, 12; Num XVII, 20; XIV, 36...	Ex. XVI, 7, 8; Num XIV, 27 (1)......	רגן, מריבה, ריב

1. On peut voir encore d'autres exemples dans l'*Archivio di letteratura biblica*, t. III, p. 34-35.

rajeuni, pour être rendu plus intelligible, par les copistes qui le transcrivaient [1], de même que par les Massorètes qui en fixèrent la prononciation [2], il est certain néanmoins que l'idiome primitif nous offre certains mots et certaines formes qui ont vieilli depuis et sont tombés en désuétude ou bien se sont modifiés [3].

Or les archaïsmes caractéristiques du Pentateuque se lisent aussi bien dans les morceaux élohistes que dans les morceaux jéhovistes. Voici les principaux : le pronom masculin הוא *hou'*, employé 195 fois sur 206 pour la forme

langue de ce livre et celle des écrits plus récents de l'Ancien Testament. Outre les réponses que nous faisons dans le texte, à cette difficulté, il faut remarquer de plus que partout, autant le langage est mobile et changeant chez les peuples peu civilisés, autant il est stationnaire et fixe chez les nations d'une grande culture intellectuelle. Voir Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, trad. Harris et Perrot, p. 36-37. Ce fait, incontestable pour toutes les races, l'est surtout pour les Sémites. Nous en avons la preuve, on pourrait dire, matérielle, par les textes originaux de la Chaldée et de l'Assyrie. « The veneration in which the (old babylonian) texts were held fixed and stereotyped their style. Even the language in which they were written remained the language of literature up to the period of the Persian conquest. Thus it happens that texts of Rim-agu, Sargon and Khammuragas, who lived at least a thousand years before Nebuchadnezzar and Nabonidus, are composed in the same language as the texts of these later kings, there being no sensible difference in style to match the long interval between them. » Sayce, Smith's *Chaldæan account of Genesis*, 1880, p. 17. Le caractère sacré des livres Hébreux dut contribuer chez les Israélites à en rendre la langue en quelque sorte immobile.

1. Les éditions de Joinville, de Villehardouin, de S. François de Sales, dans lesquelles on a rajeuni le français de ces écrivains, nous montrent comment on pouvait mettre des mots connus à la place des mots devenus inintelligibles sans changer le sens de ce qui avait été écrit en vieux langage.

2. On sait que la prononciation de l'hébreu n'a été fixée pour les voyelles qu'il y a environ mille ans par les Massorètes. Auparavant les voyelles n'étaient pas écrites. Il est résulté de là que des mots qu'on pouvait prononcer différemment au temps de l'exode se sont tous prononcés depuis dans la Bible de la même manière.

3. Cf. pour les principaux archaïsmes du Pentateuque, *Manuel Biblique*, 5e édit., t. I, nos 246 et 253, p. 351, 363.

féminine הוא *hî'*, est employé également par l'Élohiste et par le Jéhoviste, de même que la forme onze fois amendée היא[1]. — נער, *na'ar*, *jeune fille*, forme masculine (au lieu de נערה, *na'arah*[2], forme féminine), par un archaïsme exclusivement propre au Pentateuque, se rencontre dans toutes les parties de ce livre. — Le pronom האל, *hâ'êl*, avec l'article ה, *hâ* (au lieu de אלה, *'ellêh*) ne se trouve que dans le Pentateuque[3], et il est commun à toutes les parties du Pentateuque[4]. — הלזה, *hallâzêh*, *celui-ci*, forme archaïque dont l'origine est controversée parmi les orientalistes[5], n'est employée que deux fois dans la Bible et dans la Genèse, une première fois dans un passage jéhoviste[6] et une autre fois dans un passage élohiste[7]. — חי, *haï*, *qu'il vive*, *il a vécu*, est usité seulement dans le Pentateuque, soit dans l'Élohiste[8], soit dans le Jéhoviste[9]. — בנה, *bânâh*, dans le sens de concevoir, signification tombée en désuétude après Moïse, se lit dans l'Élohiste[10] et le non-Élohiste[11]. Le lan-

1. Voir Chr. Noldius, *Concordantiæ particularum hebræo-chaldaicarum*, in-4°, Iéna, 1734, p. 250-253 : 255-258. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 368. Élohiste, Lév. II, 15 ; XI, 39, etc. ; Jéhoviste : Gen. X, 5 ; XXXVIII, 25 ; Lév. XIII, 10.

2. Vingt fois dans le Pentateuque. Une seule fois (la 21e) avec la terminaison féminine, Deut. XXII, 19. Voir Simonis, *Lexicon*, édit. Winer, 1828, p. 631. Les rationalistes ne peuvent nier ces archaïsmes du Pentateuque et ils ne savent comment les expliquer. Voir les aveux de Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, 4e éd., 1878, p, 152 ; Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 130

3. Huit fois, Gesenius *Thesaurus*, p, 94 ; H. Ewald, *Lehrbuch der hebr. Sprache*, 7e édit., 1863, § 183, p. 477.

4. Élohiste, Gen. XXVI, 3, 4 ; Jéhoviste, Gen. XIX, 8.

5. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 406.

6. Gen. XXIV, 15

7. Gen. XXXVII, 19.

8. Gen. V, 5. Cf. Ewald, *Lehrbuch*, § 142 *b*, p. 371.

9. Gen. III, 22 ; Ex. I, 16.

10. Gen. XXX, 3.

11. Gen. XVI, 2. Cf. *Archivio di lett. biblica*, t. III, p. 36.

gage du Pentateuque ne peut donc servir, indépendamment de l'emploi des noms divins, à établir la distinction des sources diverses [1], comme l'a reconnu loyalement un rationaliste lui-même, M. S. Maybaum, quand il a déclaré que la seule méthode qui puisse conduire à des résultats sérieux, c'est celle de l'examen du contenu du Pentateuque. Si l'on raisonne, observe-t-il, sur les phrases, sur la grammaire, sur les mots, on n'arrivera jamais à des conclusions certaines; les criteriums dont se servent les critiques pour distinguer ce qui est élohiste de ce qui ne l'est pas sont d'une faiblesse démontrée [2].

Sans doute la philologie a le droit d'intervenir dans les questions de critique, mais à la condition qu'elle soit renseignée elle-même. Or nous connaissons trop peu la langue hébraïque, son développement, son histoire, pour être en état de faire l'anatomie du Pentateuque, telle que l'ont entreprise les rationalistes. Comme le disait le rationaliste Hartmann, les preuves tirées de la linguistique sont trompeuses dans le cas présent, *indicia fallacia* [3].

Pour donner une idée de l'abus qu'on peut faire des procédés employés par la critique négative, il nous suffira de les appliquer à un exemple particulier qui rendra la chose sensible à tous les yeux. Celui qui ne voudrait se prononcer sur la date d'une phrase que d'après le criterium suivi par

1. Pour la critique détaillée de la distinction des passages élohistes et jéhovistes, voir *Archivio di letteratura biblica*, t. II, 1880, p. 215 et suiv ; t. III, 1881, p. 25 et suiv.

2. « Die Wege der Sachlichen Kritik allein ein verlässliches Resultat zubieten vermag... Ueber Beweise die lediglich aus der Sprachfarbe und der Ausdrucksweise eines Autors hergeholt werden, lässt sich bei dem geringe Umfange der biblische Literatur mit vielem Grunde streiten... Trotz der erwiesenen Hinfälligkeit der für ihre Ausscheidung massgebenden Kriterien... » *Zur Pentateuchkritik*, dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. 1883, t. XIV, p. 193-194.

3. G. Vos, *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, p. 23.

les rationalistes d'outre-Rhin déclarerait sans balancer que la phrase suivante est du XIX[e] siècle et n'a pu être écrite qu'en plein régime parlementaire et après l'invention des chemins de fer : « Vous verrez (en cet écrit) de bonnes raisons, desquelles je me rends rapporteur et qui vous feront voir clair comme le jour que vous êtes hors du train qu'il faut suivre pour aller au salut. » Dans quelques siècles, un critique germanique ne manquerait pas de dire : « Ce mot de *rapporteur* est une allusion évidente aux rapporteurs qui dans les Chambres françaises rendaient compte des délibérations des commissions particulières et des raisons qui avaient inspiré leurs décisions. Quant à la métaphore *être hors du train qu'il faut suivre*, sa date est encore plus certaine : on n'a pu s'en servir qu'après 1828, époque de la construction du premier chemin de fer français de Saint-Étienne à Andrézieux. Ce n'est qu'alors qu'on a commencé à donner le nom de *train* à l'ensemble de voitures qui forment un convoi de chemin de fer, allant dans une direction déterminée; ce n'est qu'alors par conséquent qu'on a pu se trouver *hors du train qu'on devait suivre*, se tromper de train, aller dans une fausse direction. » Malgré tous ces raisonnements philologiques, il n'en serait pas moins vrai que cette phrase a été écrite par S. François de Sales, non après l'an 1828, mais en l'an 1595[1]. De même, malgré toutes les arguties philologiques des exégètes libres-penseurs, le Pentateuque n'en est pas moins l'œuvre de Moïse[2].

1. *Controverses*, Préface, *Œuvres*, édit. de 1821, t. XII, p. 6.

2. C. V. Ryssel a combattu spécialement les conclusions que M. Wellhausen veut tirer du langage qu'il attribue à l'Élohiste, *De Elohistæ Pentateuchici sermone commentatio historico-critica*, in-8°, Leipzig, 1878. La conclusion est celle-ci, p. 77 : « Librum Elohistæ minime a tempore exilium subsequente esse profectum. » Cf. Riehm, *Theol. Studien und Kritiken*. 1872, p. 283; 1868, p. 350.

Article II

OBJECTIONS HISTORIQUES CONTRE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE

Aux arguments philologiques dont nous venons de constater le peu de valeur, la critique négative en ajoute d'autres qu'elle emprunte à l'histoire et auxquels elle attache aujourd'hui la plus grande importance. Lorsque Hupfeld, en 1853, nia que le Jéhoviste eut complété l'Éloliste [1], il fut obligé par sa thèse à insister moins sur la question littéraire et à s'appesantir davantage sur la question historique. L'abandon dans lequel tomba l'hypothèse complémentaire et l'acceptation générale de l'hypothèse documentaire [2] firent négliger de plus en plus aux critiques l'étude exclusivement philologique du texte. L'école de M. Kuenen, de Graf et de M. Wellhausen, qui a fait revivre la méthode historique de George, de Vatke et de M. Reuss, insiste presque exclusivement sur les faits [3], et les objections historiques sont ainsi en ce moment les principales [4]. M. Well-

1. Voir t. II, p. 506.
2. Voir t. II, p. 499.
3. Kayser, qui a essayé de donner une base littéraire à la théorie de Graf-Wellhausen n'a recours a l'argument philologique que pour les quatre derniers livres du Pentateuque. M. Wellhausen se contente de remarquer que les savants reconnaissent que les sections de la Genèse qu'il attribue au Jéhoviste et au second Élohiste (JE), sont aussi distinctes des parties élohistes que ressemblantes entre elles. Voir G. Vos, *Mosaic Origin of the Pent. Codes*, p. 25.
4. On a souvent voulu tirer du fait que l'auteur du Pentateuque ne parle pas à la première personne la conclusion que cet auteur n'est pas Moïse. C'est à tort. « Nous conviendrons d'emblée, dit M. Reuss, que le fait qu'il est partout question de Moïse à la troisième personne ne prouve absolument rien, a lui seul, contre l'opinion traditionnelle. » *L'Histoire sainte et la loi*, t. I, p 124. — Xénophon dans la *Retraite des dix mille*, César dans ses *Commentaires*, etc., parlent aussi d'eux-mêmes à la troisième personne.

hausen les a toutes résumées et coordonnées avec méthode dans ses *Prolégomènes à l'histoire d'Israël* [1] ; il les tire de l'histoire du culte et, d'après lui, elles établissent d'une manière définitive que le Pentateuque n'a été rédigé tel que nous l'avons aujourd'hui qu'après la captivité de Babylone [2]. Le professeur de Marbourg prétend établir que la plupart des institutions religieuses auxquelles on donne à tort, selon lui, le nom de mosaïques, c'est-à-dire les prescriptions concernant l'unité du sanctuaire, les sacrifices, les fêtes, le sacerdoce et les redevances sacerdotales, datent seulement du temps d'Esdras, d'où il suit que les livres où elles sont consignées sont aussi de la même époque. Pour le prouver, il part de ce principe : nous ne voyons pas telle ou telle loi observée ; nous ne trouvons pas dans l'histoire des traces de telle ou telle institution ; donc la loi et l'institution n'existaient pas.

Qui ne voit qu'un tel principe est faux et que la conclusion de l'auteur n'est nullement légitime [3] ? Il est certain, par les plaintes des prophètes, que le peuple, les prêtres et les lévites eux-mêmes n'observaient pas toujours la loi [4]. El-

1. Voir t. II, p. 510-521.

2. MM. Reuss et Kuenen ont fait contre l'authenticité du Pentateuque les mêmes objections que M. Wellhausen, mais nous en emprunterons de préférence l'exposé à ce dernier, parce qu'il a suivi une marche plus méthodique que le professeur de Strasbourg et que le professeur de Leyde. — M. Renan s'est approprié les objections de ces trois incrédules. Dans ses *Origines de la Bible* plus encore qu'ailleurs, il n'est en rien original, mais s'est fait simplement le copiste des Allemands, habillant seulement leurs idées de son style.

3. Voir Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 5; E. C. Bissell, *The Pentateuch, its origin and structure, an examination of recent theories*, in-12, Londres, 1885, p. 12-13.

4. Is. XXVIII, 7 et suiv.; Mich. III, 11; Soph. III, 4; Jér. XVI, 20-23 et passim. Voir Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 200. Les incrédules prétendent que le Deutéronome fut composé sous Josias et ils sont obligés d'admettre cependant que, malgré tout le bruit que

le n'était pas du reste toujours bien connue et cela se comprend sans peine. Les prescriptions nombreuses contenues dans le Pentateuque ne sont pas disposées d'une façon logique et méthodique ; des règlements sur un même sujet, qui s'expliquent ou se complètent mutuellement, sont disséminés dans des endroits divers ; plusieurs dispositions sont obscures et susceptibles d'interprétations différentes ; pendant longtemps, il n'y eut guère en Israël de pouvoir central pour résoudre les cas difficiles ; les prophètes, qui jouèrent un si grand rôle pour la conservation de la foi religieuse, ne parurent qu'assez tard ; les scribes et les docteurs de la loi sont postérieurs à la captivité ; les rabbins et les casuistes sont plus récents encore. Il y avait donc un bon nombre de points de la loi, en particulier de ceux qu'a relevés M. Wellhausen, sur le sens desquels on n'était pas bien fixé, et il sera facile de s'en rendre compte par l'exposition qui va suivre. Il y en avait d'autres qu'on violait par ignorance ou par suite d'une coutume dont personne ne songeait à contester la légitimité. A cette époque, il n'était pas possible de connaître la loi mosaïque comme on la connaît de nos jours. Aucun des travaux qu'on a faits depuis pour la systématiser, l'éclaircir, la discuter n'existait encore. On n'avait pas tous ces commentaires, ces

fit la publication de ce livre, ses prescriptions ne furent pas observées. On ne peut cependant pas en conclure qu'il n'existait pas. « Il semblerait au premier coup d'œil, dit M. Renan, que les réformes de Josias et le code nouveau qui en fut le résumé eussent dû exercer sur la nation une influence puissante et immédiate. Il n'en fut rien. Le règne des piétistes ne dura qu'une douzaine d'années ; la mort tragique de Josias y mit fin ; les vingt ans qui s'écoulent de la bataille de Megiddo à la prise de Jérusalem en 588, sont un temps de disgrâce pour Jérémie et pour ses adeptes ; jamais peut-être la législation deutéronomique ne fut moins pratiquée que par la génération pour laquelle elle avait été faite. » *Origines de la Bible,* dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 290. Ces paroles sont la condamnation de la théorie rationaliste.

dictionnaires, ces concordances qui sont maintenant entre nos mains. Les Pères eux-mêmes, malgré le soin extrême avec lequel ils ont la plupart étudié par esprit de foi le Pentateuque, n'ont pas toujours bien saisi le sens de chaque loi, parce que les moyens de faire une étude comparée leur manquaient. A plus forte raison les anciens Israélites ne le pouvaient-ils pas. La génération de l'exode devait avoir en général une instruction réelle puisée en Égypte, mais il ne devait pas en être de même pour les générations qui grandirent en Chanaan, du temps de Josué et sous les Juges, lorsque les douze tribus se furent répandues dans toute la Palestine, au milieu des guerres continuelles qu'elles eurent à soutenir contre les anciens maîtres du pays. L'histoire de cette époque nous montre que, sur bien des points, au lieu de progresser dans la voie de la civilisation, on revint en arrière. Les mœurs eurent quelque chose de grossier, quelquefois de barbare, comme nous le montrent plusieurs épisodes du livre des Juges. Les Israélites étaient fixés dans les villes et les villages, mais ils étaient indépendants les uns des autres, sans autorité centrale proprement dite [1] ; leur vie ressemblait beaucoup à celle des Bédouins. Les enseignements de Moïse durent donc être oubliés bien vite, surtout dans les prescriptions de détail. Si, sous les Rois, la centralisation s'établit et si la civilisation se développa, l'instruction dut cependant être toujours peu étendue et même assez superficielle. Il ne faut pas oublier qu'il n'y avait alors ni écoles ni églises. On n'avait pas dans chaque village un maître pour instruire les enfants ; on n'avait pas avant la captivité une synagogue. Aujourd'hui nous avons partout un prêtre qui prêche aux fidèles les vérités de la foi et enseigne aux enfants le catéchisme ; alors il n'existait rien de semblable. Les prêtres et les lévites habitaient séparément dans des villes et des bourgades parti-

1. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 248-255.

culières. Les enfants ne devaient guère savoir que ce que leur apprenait leur mère [1] et ce qu'ils entendaient raconter dans ces réunions du soir qu'ont toujours aimées les Orientaux et où les conversations se prolongent sans fin. On ne pouvait de la sorte connaître que les principaux événements de l'histoire, et les détails du Code lévitique ne devaient être bien familiers qu'aux prêtres qui avaient à les étudier par état. Si l'on joint à tout cela le penchant universel qui entraînait les Israélites à l'idolâtrie et devait les porter à atténuer les défenses mosaïques, on ne s'étonnera plus que la loi n'ait pas été aussi connue et pratiquée qu'elle méritait de l'être. Notons enfin que, dans tous les temps, et surtout chez les anciens, on a d'ordinaire raconté simplement les événements, sans songer, comme on le fait aujourd'hui, à peindre les mœurs et à décrire les coutumes et les institutions. On le constatait naguère avec raison à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans la séance du 21 mai 1886 :

M. Deloche, répondant à une observation de M. Gaston Paris, qui avait pour but de constater l'absence de tout fait historique attestant la pratique de cette législation (en Irlande), rappelle qu'en général les historiens ne s'occupent pas de législation et que s'il fallait retrouver dans leurs récits toutes les applications de la loi salique ou du droit romain pour croire à la réalisation de cette loi et de ce droit, on se persuaderait aisément que cette réalisation n'a pas eu lieu. Rien ne serait plus inexact. M. Gaston Paris reconnaît la justesse de l'observation [2].

On ne peut pas non plus conclure de faits qui sont en contradiction flagrante avec une loi la non existence de cette loi ou l'ignorance de son existence par ceux qui la violent.

1. Sur l'éducation et l'enseignement chez les Hébreux, voir K. A, Schmid, *Geschichte der Erziehung*, Stuttgart, 1884, et les ouvrages indiqués *ibid.*, t. I, p. 294.
2. *Journal officiel*, 28 mai 1886, p. 2441.

Qui ne sait parmi nous que les mêmes législateurs qui, pendant la Révolution française, tentèrent de supprimer violemment toute religion et tout culte avaient néanmoins proclamé eux-mêmes dans leurs lois la liberté de conscience et la liberté des cultes ? Il ne résulte pas cependant de là que ces lois soient d'une autre époque. L'homme dans tous les temps s'est contredit lui-même et a violé les prescriptions qui lui étaient imposées, ou même celles qu'il avait portées de sa propre volonté, entraîné soit par ses passions soit par sa faiblesse.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, si la littérature biblique antérieure à la captivité nous montre plus d'une loi du Pentateuque non observée, ou ne contient pas des allusions bien explicites à certaines lois mosaïques, dont elle n'a eu aucune raison de parler. Cette remarque générale pourrait suffire pour répondre à M. Wellhausen et à ses partisans. Cependant comme ses objections ont paru spécieuses à certains esprits, nous allons les discuter une à une. Il importe d'autant plus de les réfuter que leur portée est considérable. Si elles étaient fondées, en effet, elles entraîneraient comme conséquence, non seulement la négation de l'authenticité, mais aussi celle de la véracité des livres attribués à Moïse ; car les faits auxquels est intimement liée la promulgation des lois contenues dans le Pentateuque ne peuvent être historiques, si ces lois ne sont pas du temps de l'exode. Elles ne sont pas formulées d'une manière abstraite et théorique, comme dans nos codes ; elles sont d'ordinaire adressées à des personnes déterminées et parfois à l'occasion de faits particuliers. Ainsi la mort des enfants d'Aaron est la cause occasionnelle de la fixation du cérémonial à suivre pour entrer dans le sanctuaire [1]. La plupart des prescriptions commencent par ces mots : « Le Seigneur parla à Moïse et lui dit, etc. » L'endroit où la loi nou-

1. Lév. XVII.

velle est donnée est fréquemment indiqué : « Dans le désert du Sinaï, etc. » Plusieurs règlements supposent d'une façon évidente que les Israélites vivent dans un camp et qu'ils n'ont pas encore pris possession de la terre de Chanaan. Si donc ce n'est pas Moïse qui a promulgué ces lois dans le désert, un grand nombre des récits des quatre derniers livres du Pentateuque ne sont que des fables ou des fictions. M. Wellhausen, M. Reuss et leurs partisans ne reculent pas devant ces conclusions et ils rejettent sans hésiter comme autant de mythes les faits historiques que nous racontent l'Exode, les Nombres et le Deutéronome. Nous défendrons par conséquent la véracité du Pentateuque en même temps que nous établirons son authenticité.

§ I. — L'UNITÉ DU SANCTUAIRE.

La première objection est tirée de la loi concernant le lieu du culte. Le Deutéronome, dit M. Wellhausen, ne permet de rendre à Dieu un culte solennel qu'en un lieu unique. C'est là une prescription importante. Si elle émanait de Moïse, nous devrions en trouver des traces dans les livres historiques et prophétiques. Or il n'en est rien. Nous ne rencontrons nulle part la moindre allusion à une loi de ce genre. Les prophètes s'élèvent souvent contre l'idolâtrie, mais jamais contre la pluralité des lieux consacrés au culte[1]. Le « Livre de l'alliance » lui-même approuve la multiplication des autels [2]. C'est le Deutéronomiste qui le premier prêche la centralisation du culte, favorisée par la chute de Samarie. Le Code sacerdotal renchérit encore et

1. *Geschichte Israels*, p. 23 ; *Prolegomena*, ibid. Nous suivrons dans notre exposition l'ordre même de M. Wellhausen, qui a exposé ces cinq objections en cinq chapitres. Cf. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. I, p. 179 et suiv.

2. Ex. XX, 24-25. *Geschichte*, p. 30. Voir là-dessus Bredenkamp *Gesetz und Propheten*, p. 129-139, et sur le passage du Deutéronome, XXXIII, 8-11, p. 173-180 (contre Wellhausen, *Geschichte*, p. 138-140.)

recule l'institution du lieu unique au temps de l'exode par la double fiction du Tabernacle central et de l'arche qu'il y fait renfermer.

Pour répondre à cette objection examinons les textes mêmes dont on conteste l'origine mosaïque. Le premier est tiré de l'Exode :

Tu me feras un autel de terre et tu immoleras sur cet [autel] tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques, tes brebis et tes bœufs; dans tous les lieux où j'aurai fait mémoire de mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai. Et si tu me fais un autel avec des pierres, tu ne les tailleras pas, car si tu levais le fer dessus, tu le souillerais [1].

Cette loi ne prescrit point l'unité d'autel; au contraire, elle dit qu'on pourra en élever un soit de terre, soit de pierre non polie partout où Dieu honorera son nom, c'est-à-dire en des endroits fort divers. Les rationalistes eux-mêmes en conviennent [2], nous n'avons donc pas à insister là dessus; ce passage est la ruine de leur thèse. Dans le désert, on offrait des sacrifices à Dieu partout où l'on campait. Plus tard

1. Ex. xx, 24-25. Ce passage fait partie du *Livre de l'alliance*, Ex. xx-xxiii, xxv, que les rationalistes de l'école de M. Wellhausen regardent comme la partie la plus ancienne du Pentateuque. La défense de tailler la pierre avec le fer s'expliquerait difficilement après la captivité, après la construction du premier et du second temple, où l'on avait taillé la pierre. Nous sommes dans l'Exode à une époque où l'emploi du fer n'est pas encore passé dans l'usage commun chez les Sémites. Le ŷ. 26 contient aussi une défense qu'il est à propos de noter. Il interdit de faire des degrés pour monter à l'autel, par raison de décence. Cette prescription ne fut pas observée et tomba en désuétude ; dans le Temple de Salomon, il y avait des degrés qui conduisaient à l'autel (voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. iii, p. 540); la loi n'avait plus de raison d'être, quand le costume des prêtres eut été réglé, Ex. xxviii, 42; xxxix, 27 (28); mais cette loi abolie avant Salomon prouve bien que ce passage de l'Exode a été écrit avant la construction du Temple.

2. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 30; Reuss, *L'hist. sainte*, t. ii, p. 57.

on en fit en divers lieux, comme le permettait cette loi de l'Exode, à Silo[1], à Cariathiarim[2], à Masphath[3], à Ramatha[4], à Galgala[5], à Bethléem[6], à Gabaon[7], etc., pour ne parler que des temps antérieurs à la construction du Temple[8]. Il suffisait pour qu'il fût licite d'élever un autel en un lieu que Dieu « y eût fait mémoire de son nom[9]. »

La prescription que nous venons de rapporter fut promulguée au mont Sinaï, le troisième mois après la sortie d'Égypte, immédiatement après le Décalogue dont elle est comme un complément. Quelque temps[10] plus tard, après l'érection du Tabernacle et l'organisation du culte, Moïse, au nom de Dieu, porta la loi suivante que nous lisons dans le Lévitique :

Si un homme de la maison d'Israël a tué un bœuf, un agneau ou une chèvre dans le camp ou hors du camp et ne l'a pas présentée à la porte du Tabernacle comme une offrande à Jéhovah, devant la demeure de Jéhovah, ce sang lui sera imputé ; il a versé le sang, il sera exterminé du milieu de son peuple. C'est pourquoi les enfants d'Israël présenteront les victimes qu'ils immoleront dans les champs, afin de les offrir à Jéhovah, à la porte du Tabernacle, au prêtre; ils les offriront comme sacrifices pacifiques à Jéhovah. Et le prêtre répandra le sang sur l'autel de Jéhovah, à la porte du Tabernacle, et il brûlera la graisse en odeur de suavité pour Jéhovah. Et ils n'offriront plus leurs sacrifices

1. Jud. XVIII, 31 ; XX, 18, I Reg. (I Sam.), IV, 4, cf. Jer. VII, 12-14.
2. I Reg. (I Sam.), VII, 1. Cf. *ibid.*, XIV, 18 ; II Sam. (II Reg.) VI.
3. I Reg. (I Sam.) VII, 6-9.
4. I Reg. (I Sam.) VII, 17.
5. I Reg. (I Sam.) X, 8.
6. I Reg. (I Sam.) XVI, 2.
7. I (III) Reg. III, 4.
8. Pour le sacrifice d'Élie, voir I (III), Reg. XVIII, 19-39.
9. Ex. XX, 24. Cf. G. Vos, *The Mosaic Origin*, p. 87-89.
10. Certains exégètes pensent que la liberté donnée par la loi de l'Exode ne dura que pendant environ huit mois, c'est-à-dire jusqu'à l'inauguration du culte public dans le Tabernacle. G. Vos, *loc. cit.*, p. 85-87.

aux démons auxquels ils se sont prostitués. Ceci sera une ordonnance durable [1] pour eux et pour leurs descendants... Si un homme de la maison d'Israël ou un étranger habitant parmi vous offre un holocauste ou un [autre] sacrifice et ne l'amène pas à la porte du Tabernacle pour l'offrir à Jéhovah, il sera exterminé du milieu de son peuple [2].

La loi contenue dans ce passage du Lévitique défend donc d'égorger aucun des animaux qui peuvent être offerts en sacrifice, sans l'offrir à Jéhovah, alors même qu'on ne les immolerait que pour en manger la chair. D'après M. Wellhausen, cette loi est postérieure à la captivité. Soutenir une pareille opinion, prétendre que c'est du temps d'Esdras qu'on a défendu d'immoler des victimes, dans le camp ou hors du camp, et de les offrir ailleurs que devant la porte du Tabernacle, lorsqu'il n'y avait ni camp ni Tabernacle, c'est, comme l'a dit M. Dillmann, un véritable nonsens [3]. M. Wellhausen reconnaît lui-même que l'interprétation qu'il donne au texte est « tout ce qu'il y a de plus impossible à exécuter et à mettre en pratique, » mais il n'en conclut pas moins que ce passage défend « d'égorger un animal, même pour un usage profane, hors de Jérusalem, contrairement à la concession qu'avait faite le Deutéronome [4] »

1. On traduit souvent ici le mot עֹלָם, *'ôlam*, par *perpétuel*, mais cette expression française est plus forte que l'expression hébraïque, laquelle désigne souvent en réalité une période assez courte, comme le prouvent une foule d'exemples, Ps. XXI (hébreu), 5, etc. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1035.

2. Lév. XVII, 3-9.

3. « Geradezu widersinnig. » *Komm. zu Exodus-Leviticus*, p. 535.

4. *Prolegomena*, p. 53, 52. Ce langage est si extraordinaire qu'il est à propos de citer les paroles mêmes de l'auteur : « Freilich in völlig unpraktischer, unausführbarer Weise... Wird auch die profane Schlachtung ausserhalb Jerusalems verboten, welche das Deuteronomium gestattet hatte. » — Voir aussi Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. II, p. 150; cf. t. I, p. 123. Il n'est pas moins embarrassé que M. Wellhausen par le sens absurde qu'il est obligé d'attribuer à

et dont nous parlerons bientôt. Quand on est réduit à expliquer ainsi les textes ; quand on en vient à prétendre qu'une loi promulguée par un homme raisonnable et regardée comme divine par tout un peuple, défendait à ce même peuple, alors dispersé non seulement dans toute la Palestine, mais aussi en Assyrie, en Chaldée, en Perse, en Égypte, de manger, sous peine de mort, la chair d'un animal quelconque qui n'aurait pas été égorgé à Jérusalem; quand on attribue à un écrivain une telle absurdité pour soutenir une hypothèse qui est en contradiction avec la tradition de tous les siècles, ne fournit-on pas ainsi soi-même la preuve qu'on soutient une thèse fausse et erronée? Si un auteur catholique émettait des explications semblables pour défendre l'origine mosaïque du Pentateuque, que ne dirait-on pas de lui et de tels procédés d'argumentation?

Autant l'explication de M. Wellhausen est contraire au sens commun, autant celle que fournit la tradition, en se conformant à la chronologie réelle, est simple, naturelle et logique. Afin de prévenir tout danger d'idolâtrie [1], comme on aurait pu, sous prétexte de tuer un animal pour le manger, l'offrir à de fausses divinités, « aux démons, » dit le texte, dans le camp ou hors du camp, le législateur interdit d'égorger aucune des victimes qui pourront être offertes en sacrifice, sans les offrir au vrai Dieu, devant la porte du Tabernacle, même lorsqu'on n'a aucune autre raison de les tuer que celle d'en faire sa nourriture. Le remède était efficace et coupait court à l'idolâtrie ; il était d'une exécution facile dans le désert, parce qu'aucun Israélite n'était fort éloigné du Tabernacle et parce que d'ailleurs l'usage

cette loi ; il suppose pour l'expliquer qu'elle a été portée « à une époque où toute la nation, strictement soumise à la règle lévitique, se renfermait dans les murs d'une seule ville ; » mais cette époque n'a *jamais* existé.

1. Cf. Rosenmüller, *In Lev.* XVII, 3e éd. 1790, p. 77.

de la viande était rare parmi les Israélites dans le désert, comme il l'est encore chez tous les peuples nomades et pasteurs de l'Orient.

Mais si cette loi était aisée à observer dans la péninsule du Sinaï, il ne devait plus en être de même, quand les douze tribus furent dispersées à l'est et à l'ouest du Jourdain ; aussi environ quarante ans plus tard, au moment où Israël va prendre enfin possession de la Terre promise, Moïse abroge la loi du Lévitique qui allait devenir inapplicable[1]. Il dit à son peuple dans le Deutéronome :

Vous allez passer le Jourdain pour prendre possession de la terre que vous donne Jéhovah, votre Dieu ; vous la posséderez et vous y habiterez. Prenez donc garde d'observer les lois et les ordonnances que je vous propose aujourd'hui... Vous détruirez tous les lieux où les nations dont vous devez recevoir l'héritage ont adoré leurs divinités, sur les montagnes élevées et sur les collines et sous tout arbre touffu ; vous renverserez leurs autels, vous briserez leurs statues, vous brûlerez leurs *'ăšêrîm* ou bois sacrés, vous mettrez leurs idoles en pièces et vous effacerez leur nom de ces lieux. Vous ne ferez pas de même à l'égard de Jéhovah, votre Dieu, mais au lieu que choisira Jéhovah, votre Dieu, entre toutes les tribus, pour y placer son nom et pour y habiter, vous le chercherez et vous irez, et vous lui offrirez vos holocaustes et vos sacrifices... Prends [donc] garde de ne pas offrir tes holocaustes dans tous les lieux que tu verras, mais dans le lieu que Jéhovah choisira, dans une de tes tribus, tu offriras tes holocaustes et tu feras tout ce que je te commande. Cependant, selon le désir de ton âme, tu immoleras[2] et tu mangeras de la chair dans toutes les villes, selon la bénédiction que Jéhovah, ton Dieu t'aura donnée; l'impur et le pur en mangeront comme [on man-

1. Cf. Knabenbauer, *Der Pentateuch*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. IV, p. 213.

2. En hébreu תזבח, *tizbah*, s'emploie principalement dans le sens de sacrifier.

ge] de l'antilope et du cerf; seulement vous ne mangerez pas le sang; vous le répandrez sur la terre comme de l'eau [1].

L'esprit de cette loi est le même que dans le Lévitique ; elle a pour but principal de prévenir l'idolâtrie [2]. De même que Dieu a défendu d'offrir dans le désert du Sinaï des sacrifices aux démons, aux dieux du désert, *ṡe'îrîm*, il défend maintenant d'en offrir sur les hauts lieux aux idoles qu'adorent les Chananéens. Dans la péninsule du Sinaï, afin d'empêcher tous les abus, il a prescrit de n'offrir aucun sacrifice, si ce n'est devant le Tabernacle ; comme désormais l'emploi de ce moyen ne sera plus possible, il ordonne de détruire tout ce qui rappelle le culte chananéen. Les Israélites, sous l'empire de la croyance alors dominante parmi les nations que chaque pays, comme chaque peuple, avait ses dieux particuliers, devaient être fortement tentés d'adorer les faux dieux de la terre de Chanaan, en les associant au culte du vrai Dieu. Moïse prévoit ce danger et c'est pour empêcher son peuple de succomber à la tentation qu'il prescrit de ne rien laisser subsister qui rappelle l'idolâtrie.

Après avoir fait cette ordonnance, Moïse, par abrogation de la loi du Lévitique [3], autorise expressément les Israélites à manger en tous lieux, sans être astreints à aucun rit particulier, la chair des animaux qu'on offre en sacrifice, de même que celle du gibier et des animaux purs qui ne peuvent pas être offerts au Seigneur. Le droit de manger partout la chair des animaux purs est si naturel que la permission donnée ici ne peut s'expliquer que parce qu'elle abolit une défense antérieure, portée dans des circonstances spéciales. Autant tout se suit et se comprend sans

1. Deut. XI, 31-32 ; XII, 2-6, 13-16.
2. Deut. XII, 2-3; cf. G. Vos, *Mosaic Origin of the Pent. Codes*, p. 94.
3. Voir Allioli, *in loc.* et Crampon, dans son édition de Cornelius a Lapide, *Comment. in S. S.*, t. II. 1862, p. 110.

peine, dans l'ordre chronologique traditionnel, autant tout est forcé et incompréhensible dans l'interprétation des rationalistes. On ne peut accorder à quelqu'un l'autorisation de faire ce que fait tout le monde que dans le cas où on le lui a préalablement défendu pour des raisons exceptionnelles. Le Deutéronome abroge donc, à la sortie du désert, une loi qui ne pouvait être observée que dans le désert. Désormais on ne sera plus tenu de présenter devant le Tabernacle le bœuf, l'agneau ou la chèvre que l'on voudra manger.

Remarquons enfin que la nouvelle loi ne prescrit pas non plus d'offrir tous les sacrifices devant le Tabernacle. L'Exode ne le disait point, le Deutéronome ne le dit pas davantage. Il n'est plus question ici, comme dans le Lévitique, du Tabernacle. Le Seigneur ordonne seulement qu'on aille offrir les holocaustes dans le lieu qu'il choisira. Le lieu qu'il choisit plus tard, ce fut Jérusalem où s'éleva le Temple qui devint la demeure de sa sainteté. Alors on dut lui rendre, sur la montagne consacrée à son culte, les hommages et les adorations de tout le peuple. Jusque-là, avant le choix divin, on ne voit pas pourquoi il eût été illicite d'offrir à Dieu des sacrifices « dans tous les lieux où il était fait mémoire de son nom, » selon les expressions de l'Exode [1]. Bien plus, même après la construction du Temple, nous ne découvrons nulle part aucune défense formelle et absolue d'offrir des sacrifices, quand il y a des raisons de le faire, en dehors de Jérusalem [2]. La loi de l'Exode n'est pas ex-

1. Cf. I (III) Reg. III, 2 et tout le chapitre, qui prouve que Dieu ne condamne pas le sacrifice offert sur les hauts lieux, puisqu'il récompense Salomon de sa piété.

2. L'expression « autel unique » ne se lit qu'une fois dans la Bible, et c'est dans le discours du Rabsacès de Sennachérib, qui dit, II Par. XXXII, 12, en signalant le fait comme une innovation, qu'Ézéchias a ordonné aux Juifs de n'adorer que « devant un seul autel, » Cf. II (IV) Reg. XVIII, 22; Is. XXXVI, 7. Nous ignorons jusqu'à quel point le

pressément abrogée dans le Deutéronome. Dans ce dernier livre, Moïse n'a pas attaché à ses prescriptions le sens complètement exclusif que lui donnent les rationalistes. Quand on lit attentivement les termes que nous avons rapportés, on y voit bien une mesure prescrivant la centralisation du culte, mais on n'y trouve rien qui exprime la défense d'offrir des sacrifices hors du lieu choisi, quand des circonstances extraordinaires peuvent le demander[1]. Le but de la loi est de favoriser l'unité de culte, en n'autorisant le service officiel et ordinaire de la religion qu'en un seul endroit, mais il est digne de remarque que le législateur n'emploie aucun terme absolu et tout à fait restrictif ; il ne prononce pas la peine de mort contre les prévaricateurs, ainsi qu'il l'avait fait dans le Lévitique ; il ne dit pas : vous offrirez *tous* vos holocaustes, *sans exception, seulement et exclusivement* dans le lieu que Dieu aura choisi, mais simplement : « vous offrirez vos holocaustes dans le lieu que choisira Jéhovah. » Si l'on tient compte des habitudes orientales et du génie de la langue hébraïque, qui emploie si volontiers des expressions universelles et des formules à nos yeux hyperboliques, cette manière d'énoncer la loi est très significative. Il n'y a donc rien d'étonnant que les Israélites n'aient pas entendu cette ordonnance dans un sens absolu

langage du Rabsacès est justifié, car ce n'est pas un officier assyrien qui peut nous renseigner exactement sur ce qui se faisait à Jérusalem, et jamais l'Église n'a cru qu'elle était obligée d'accepter comme véridiques les faits que les écrivains sacrés mettent dans la bouche d'autrui (Voir notre *Manuel biblique*, 5e édit., t. I, p. 69). Mais quoi qu'il en soit, ce qui est certain c'est que l'expression « autel unique » ne se lit pas dans le Pentateuque.

1. Les commentateurs catholiques ont toujours admis des exceptions à la loi. « Aliquando autem et alibi (ailleurs que le Tabernacle et le Temple) per Dei dispensationem et instinctum, *vel ob gravem aliquam causam,* erecta sunt a nonnullis prophetis vel regibus altaria ad sacrificandum. » Corn. a Lapide, *in Exod.* XV, 24, édit. Crampon, t. I, p. 606.

et qu'ils aient pensé que si, dans les cas ordinaires, c'est au Temple même que l'on devait offrir tous les sacrifices, dans les cas extraordinaires et lorsqu'on avait des raisons de faire autrement, on ne violait pas une loi qui n'était pas imposée d'une manière stricte et sans exception. Le Pentateuque lui-même et l'exemple de Moïse justifient cette interprétation. Non seulement le libérateur des Hébreux avait élevé lui-même un autel après sa victoire sur Amalec [1], mais il avait prescrit, dans le Deutéronome, d'en édifier un sur le mont Hébal, après la conquête de la Terre Promise, ce que Josué exécuta fidèlement [2]. Les rationalistes outrent donc le sens de la prescription du Deutéronome et sont plus rigoristes que les Juifs eux-mêmes en interprétant le texte comme ils le font, dans un intérêt de parti.

Les Juifs en effet croyaient que Dieu pouvait autoriser ses prophètes à abroger certaines prescriptions de la loi. L'histoire du temple bâti par les Juifs d'Égypte à Léontopolis nous en fournit un exemple remarquable. La loi du Deutéronome défendait incontestablement d'élever un temple hors du territoire des douze tribus, et quand celui de Jérusalem eut été construit, on considéra comme illicite d'en construire un autre ailleurs. En conséquence les Juifs ne voulurent jamais reconnaître le temple du mont Garizim comme légitime; que, c'est vraisemblablement parce que tous les Israélites croyaient qu'il ne pouvait y avoir en Palestine qu'une seule maison de Dieu que, avant l'arrivée des Samaritains dans le nord de la Palestine, les rois des dix tribus, même les plus puissants, même ceux qui eurent

1. Ex. XVII, 15.

2. Deut. XXVII, 5 et suiv.; Jos. VIII, 30 et suiv. Josué élève aussi un autel à Sichem, Jos. XXIV, 2-6, cf. 1. Quant à l'autel construit à l'est du Jourdain par les tribus transjordaniques, on reproche à ces dernières, non de violer la loi, mais de vouloir faire un schisme.

le plus le goût des constructions et élevèrent des temples à Baal, n'en élevèrent jamais au vrai Dieu. Cependant lorsque les Juifs d'Égypte, sous le règne de Ptolémée Physcon, construisirent un temple à Léontopolis [1], quoique ceux de Jérusalem vissent cette entreprise de très mauvais œil, ils ne la condamnèrent pas comme on l'avait fait pour le Temple du mont Garizim, et le Talmud nous apprend que si les prêtres qui avaient servi dans le temple égyptien n'étaient pas admis à remplir leurs fonctions dans celui de Jérusalem, ils n'étaient pas cependant exclus de l'assistance aux exercices du culte [2]. On ne traita jamais les Juifs égyptiens en schismatiques. Quelle fut la cause de cette différence de conduite? La voici : pour justifier leur conduite, les Juifs d'Égypte s'étaient appuyés sur un texte d'Isaïe, annonçant que « Jéhovah aurait un autel au milieu de l'Égypte [3]. » Cette prophétie légitimait-elle réellement leur conduite? Nous n'avons pas à l'examiner ici. Il nous suffit de constater que les Juifs ne doutaient pas que le Seigneur ne pût inspirer à ses prophètes des choses en contradiction avec la loi. Par conséquent, supposé même que Moïse eût réellement interdit dans le Deutéronome d'offrir aucun sacrifice en dehors du lieu choisi par Dieu, les prophètes, les hommes de Dieu, par un ordre ou par une inspiration de sa part, auraient eu le droit d'offrir des sacrifices en un endroit quelconque de la Palestine et la conduite de Gédéon, de Samuel, d'Élie, [4] ne serait qu'une dérogation à une ordonnance qui n'obligeait ni son auteur ni ceux qui le représentaient [5].

1. Josèphe, *Ant.* XIII, III, 1-3, éd. Didot, t. I, p. 483-485; *Bell. jud.* VIII, X, 3, t. II, p. 334.
2. *Menach.* f. 109*a*; Jost, *Geschichte der Judenthums*, t. I, p. 119; Smith, *Dict. of the Bible*, t. II, p. 966.
3. Is. XIX, 19; Josèphe, *Ant.* XIII, III, 1, éd. Didot, t. I, p. 484.
4. Jud. VI, 20, 27.
5. Cf. J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht*, 1778, t. IV, § 188, p. 53.

Nous n'avons donc pas besoin d'entrer dans la discussion détaillée des faits allégués par M. Wellhausen, M. Reuss et M. Kuenen pour établir que la loi de l'unité de sanctuaire n'existait pas avant les dernières années du royaume de Juda. Elle n'existait pas en effet et elle n'a jamais existé dans le sens absolu qu'ils lui attribuent. La prescription du Deutéronome date bien du temps de Moïse, mais on ne l'entendait pas, et avec raison, comme ils l'entendent, et cette simple observation suffit pour faire crouler toute leur thèse. Ils prétendent prouver que le Deutéronome n'était pas encore écrit du temps de Samuel et du prophète Élie, parce que, disent-ils, ces personnages offraient des sacrifices en divers lieux contrairement aux ordonnances du Deutéronome, ce qu'ils n'auraient jamais fait, si ce livre avait été déjà connu de leur temps. Assurément, s'ils avaient cru que Dieu l'interdisait en effet ou qu'il ne les dispensait pas de cette loi générale, en vertu de la mission qu'il leur avait confiée ; mais s'ils ne croyaient pas à l'obligation que supposent les rationalistes ou s'ils pensaient en être dispensés, que peut-on induire de leur conduite contre l'existence du Deutéronome ? Absolument rien.

Ainsi, en résumé, l'Exode permet d'offrir des sacrifices en divers lieux, et dans le désert même on fit des sacrifices à Dieu partout où l'on campa. Le Lévitique ordonna d'offrir tous les sacrifices devant le Tabernacle, et il défendit d'égorger, même pour un simple usage profane, aucun des animaux qui pourraient être offerts à Dieu, sans les lui offrir en effet, afin d'empêcher par là plus efficacement tout acte d'idolâtrie. A la veille de prendre possession de la Terre Promise, Moïse abrogea cette double loi du Lévitique ; il commanda dans le Deutéronome d'offrir les sacrifices en un lieu unique, pour conserver plus facilement la pureté du dogme et empêcher le peuple d'adorer les faux dieux ; mais il formula son ordonnance en termes tels qu'ils n'im-

pliquaient point une prohibition absolue d'offrir ailleurs des sacrifices. On peut l'appliquer seulement aux cas ordinaires et l'interpréter dans ce sens qu'il n'était pas illicite d'ériger aussi en d'autres endroits, au moins transitoirement, des autels au vrai Dieu. L'explication des trois textes légaux concernant le lieu du culte, faite ainsi dans l'ordre chronologique traditionnel, n'offre donc aucune difficulté, tandis qu'au contraire celle des rationalistes, qui refuse d'admettre leur origine mosaïque, les oblige d'exagérer la portée de la loi du Deutéronome et d'attacher à celle du Lévitique un sens inadmissible et tout à fait déraisonnable [1].

§ II. — Les sacrifices.

La seconde objection de M. Wellhausen contre l'authenticité du Pentateuque porte sur les sacrifices. Nous ne voyons jamais, dit-il, dans les livres écrits et non remaniés avant la captivité aucun sacrifice offert selon les rites prescrits par le Lévitique : preuve concluante qu'on n'avait pas encore songé à inventer ces rites. Le Jéhoviste et le Deutéronomiste, d'une part, le Code sacerdotal, de l'autre, considèrent les sacrifices d'une manière différente. Pour les deux premiers, le sacrifice est un moyen universel et fort simple d'honorer Dieu et d'obtenir ses faveurs. Il existait avant Moïse, du temps des patriarches, Jacob, Isaac, Abraham, Noé et même Caïn et Abel. Pour l'Élohiste au contraire, le sacrifice est une institution divine et mosaïque. Aux yeux du Jéhoviste et du Deutéronomiste, la question importante est de savoir à qui il faut sacrifier. Cela ne suffit point à l'É-

1. Sur l'autel central, voir J. Sime, *The Kingdom of All-Israel*, in-8°, Londres, 1883, p. 441-456. Voir aussi M. l'abbé de Broglie, *L'unité du sanctuaire dans la religion d'Israel* (*Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1880, p. 97-133) ; E. C Bissell, *The Pentateuch*, in-12, Londres, 1885, p. 87-94.

lohiste, qui examine de plus comment, quand, où, par qui doit être offerte la victime; en un mot, il lui faut un rituel minutieux et compliqué. Et M. Wellhausen continue :

Les arguments ne peuvent être tirés ici encore que des documents antérieurs à la captivité, des livres des Juges, de Samuel et des Rois d'un côté, des écrits des prophètes de l'autre. En ce qui concerne les premiers, le culte et le sacrifice y apparaissent en toute circonstance comme une affaire capitale dans la vie du peuple et des particuliers. Mais si l'on ne peut prétendre que l'on ne s'occupait en rien du rite, il est certain néanmoins qu'on éprouve l'impression qu'on n'y attachait pas d'importance : la préoccupation n'est pas de savoir si le sacrifice a été offert selon les rites ou non, mais s'il a été offert à Iahvé ou à des dieux étrangers. C'est tout le contraire dans le Code sacerdotal [1].

Ce que M. Wellhausen appelle le Code sacerdotal doit avoir en effet pour objet avant tout de régler les rites et les cérémonies, puisqu'il est rédigé uniquement à cette fin et que c'est son but *ex professo*, mais de là à conclure que ce Code est postérieur à la captivité, il y a loin. Si les livres historiques ne reproduisent pas ce rituel, c'est parce qu'ils n'ont qu'à enregistrer les événements, de même que la théorie militaire apprend en détail aux soldats tout ce qu'ils doivent savoir faire dans le métier des armes, tandis que l'histoire nous raconte seulement leurs victoires ou leurs défaites, sans nous donner les détails de la théorie. Et si l'on s'attache surtout à montrer que le sacrifice a été offert au vrai Dieu, non aux idoles, c'est parce que le peuple avait un penchant marqué vers l'idolâtrie, tandis que le sacrificateur n'était porté par aucune passion à violer les lois du sacrifice et qu'il n'y avait pas par conséquent à craindre de ce chef des prévarications. « On avait d'ailleurs rarement oc-

1. J. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 57. Voir Renan, *Origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 814-815. Cf. sur ce sujet G. Vos, *Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, p. 96-103; E. C. Bissell, *The Pentateuch*, p. 94-104.

casion, on le comprend, de décrire le rite du sacrifice.» C'est M. Wellhausen lui-même qui l'avoue [1]. Il est aussi obligé de reconnaître que le langage des prophètes démontre que de leur temps, c'est-à-dire, d'après son opinion, avant la création des rites lévitiques, on attachait la plus grande importance au culte et aux sacrifices [2], puisque les prophètes s'élèvent souvent contre le formalisme excessif qui porte les prêtres et le peuple à s'attacher plus a l'extérieur du culte qu'à la réforme des dispositions du cœur [3].

Mais ce n'est pas seulement le rituel légal qu'on ignorait avant la captivité, d'après M. Wellhausen, c'est la division même des sacrifices. Le Code sacerdotal en distingue de quatre espèces : l'holocauste *'ôlah*; le sacrifice pour le péché, *hatta't*; le sacrifice pour le délit, *'âšam*; et le sacrifice pacifique, *šèlem*. Le professeur de Marbourg reconnaît que

1. *Prolegomena*, p. 57-58. M. Wellhausen, qui prend volontiers pour des sacrifices ce qui n'en est pas (p. 57, I Sam. XIV, 35; I (III) Reg. XIX, 21), veut en trouver un dans Jud. VI, 19-21, ce qui est contestable, car plusieurs commentateurs ont cru que Gédéon avait simplement préparé un repas pour l'envoyé céleste; mais, quoi qu'il en soit, il n'y a rien dans les détails donnés par l'auteur des Juges qui prouve la non existence du Pentateuque.

2. « Es ist wahr, indem sie gegen die Verwechslung des Cultus mit der Religion kämpfen, lassen sie erkennen, dass derselbe zu ihrer Zeit auf das eifrigste und glänzendste betrieben wird und in der höchsten Wertschätzung steht » *Prolegomena*, p. 58.

3. Is. I, 11 et suiv.; Amos, V, 21-22; Jér. VI, 20; Osée, IV, 6-8; VIII, 11-13; Mich. VI, 6-7. On trouve aussi des allusions aux lois rituelles, Osée, IX, 1-6; Amos, VII, 17. Voir G. Vos, *Mosaic origin of the Pentateuchal Codes*, p. 237-238. — Amos, II, 4, mentionne expressément la loi, la *Thora de Jéhovah*, mais comme ce texte renverse les théories de M. Wellhausen, il en conteste l'authenticité, *Proleg.*, p. 59. On peut établir ainsi commodément toutes les thèses qu'on veut; il suffit de déclarer apocryphes tous les textes gênants. Sur Amos, V, 25 et Jér. VIII, 21, mal entendus par M. Wellhausen, voir Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 89.

l'holocauste et le sacrifice pacifique ont toujours été en usage, parce que la Bible en parle fréquemment, mais il assure qu'on ne trouve avant Ézéchiel « aucune trace » du sacrifice pour le péché, « ni dans le Jéhoviste ni dans le Deutéronomiste ni dans aucun livre historique et prophétique [1]. » Cette assertion n'est pas exacte. Le sacrifice pour le péché est expressément mentionné dans l'un des plus anciens Psaumes :

> Vous ne voulez (ô Jéhovah), ni victime ni oblation...
> Vous ne demandez ni holocauste ni sacrifice pour le péché [2].

Nous trouvons une allusion fort claire à cette espèce de sacrifices dans l'histoire d'Héli, quand le Seigneur dit au jeune Samuel : « J'ai juré à la maison d'Héli que le crime de la maison d'Héli ne serait expié ni par des victimes ni par des oblations [3]. » Le prophète Osée, parlant des prêtres, nomme expressément le *hatta't* : « Ils mangent le *hattâ't* de mon peuple [4], » c'est-à-dire les victimes offertes par les Israélites comme sacrifices pour le péché [5], car le mot *hatta't*, comme on l'a vu, est le nom hébreu du sacrifice pour le péché, et les prêtres, après avoir brûlé les parties grasses

1. *Prolegomena*, p. 75. Voir aussi Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 224 ; Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 805, 812.
2. Ps. XXXIX, (Vulg. XL) 7 : cf. Heb. X, 6-8. Notre Vulgate traduit dans ce dernier passage : *Holocautomata pro peccato*, mais le texte grec porte avec raison « holocautomata *et* pro peccato, » car il s'agit de deux espèces très distinctes de sacrifices. Voir Huré, *Dictionn. de philologie sacrée*, éd. Migne, t. III, col. 305.
3. I Sam. (I Reg.) III, 14.
4. Osée, IV, 8. S. Jérôme, dans la Vulgate, a traduit *hatta't* par *peccata*, abréviation de sacrifice pour le péché, en hébreu et en latin.
5. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 466. Il ne peut pas y avoir de doute sur le sens, car « manger le *hatta't* » est un non sens, s'il ne signifie pas manger les victimes offertes pour le péché. — Le *hatta't* est aussi mentionné Michée, VI, 7.

de l'agneau ou du bélier immolé, en mangeaient la chair qui leur revenait de droit.

Le *hatta't* est donc mentionné dans les Saintes Écritures, en dehors du Pentateuque, longtemps avant Ézéchiel. Il en est de même du sacrifice pour le délit, du *'ăsam*. Ce dernier ressemblait tellement au précédent que les commentateurs n'ont pas réussi jusqu'ici à s'entendre entre eux pour marquer les différences qui les distinguent l'un de l'autre[1] ; mais, quoi qu'il en soit, il en est question, en même temps que du sacrifice pour le péché, dans un passage du livre des Rois, où nous lisons, au sujet des revenus du Temple, du temps du roi Joas : « L'argent du *'ăsam* et l'argent des *hatta'ot* n'était point apporté dans la maison de Jéhovah, parce qu'il appartenait aux prêtres[2]. » Cette manière de parler suppose que ces deux espèces de sacrifices sont parfaitement connues. A une époque encore plus ancienne, du temps des Juges, les Philistins qui s'étaient emparés de l'arche et qui avaient été frappés à cause de cela de divers maux, la renvoient au Dieu d'Israël avec des *'ăsam* pour obtenir le pardon de leur faute[3]. Le *hatta't* et le *'ăsam* ont donc été connus de tout temps chez les Hébreux, mais à cause de leur nature même, ils ont été nommés seulement par occasion, parce qu'ils n'entraient pas dans les grands actes du culte public, comme l'holocauste et le sacrifice pacifique, qui étaient comme une partie essentielle des réjouissances et des fêtes et s'associaient à tous les grands événements de l'histoire du peuple de Dieu. Que si parmi les écrivains de l'Ancien Testament, en dehors du Pentateuque, Ézéchiel seul a parlé en détail de ce qui touchait au culte et aux cérémonies, la raison en est bien

1. Voir les diverses opinions dans Gesenius, *Thesaurus*, p. 160.
2. II (IV) Reg. XII, 17 (Vulgate, 16).
3. I Sam. (I Reg.) VI, 3, 4, 8. — Le *'ăsam* est aussi nommé, Is. LIII, 10.

naturelle; c'est qu'il est, comme Moïse, le seul écrivain qui ait traité ce sujet. Où trouvera-t-on, par exemple, des détails sur la tactique militaire, si ce n'est dans les écrits où on l'étudie ? Où peut-on rencontrer également le rituel lévitique, si ce n'est dans le prophète qui en annonce le rétablissement ? La seconde partie de la prophétie d'Ézéchiel est destinée à peindre le glorieux avenir réservé à Juda après la captivité. Israël doit recouvrer sa patrie perdue; le nouveau royaume de Dieu va renaître et la religion va refleurir plus brillante et plus belle. Du fond de son exil, le voyant salue déjà les splendeurs de cette éclatante aurore. Sous la conduite d'un ange, il visite à l'avance le Temple restauré, il aperçoit de ses yeux la Terre Promise rendue à la race de Jacob ; comme aux jours de sa jeunesse, il est sur le mont Moriah, et ce prêtre de l'ancien Temple s'attarde volontiers dans la description du nouveau, qu'il voit déjà debout ; il expose avec complaisance les rites suivis dans les sacrifices et dans les cérémonies variées du culte de Jéhovah ; son cœur déborde de joie et il s'épanche à l'aise en peignant ses tableaux qui pour lui font revivre un passé si cher et lui font oublier les douleurs du présent. L'abondance des détails que nous lisons dans sa prophétie, comparée au petit nombre d'allusions que nous rencontrons dans les autres livres, s'explique donc sans peine par la nature même du sujet qu'il traite et qui est celui de la partie rituelle du Pentateuque. Les écrits historiques ne nous ont pas fourni les mêmes indications, parce qu'un acte rituel n'est pas un fait historique ; les autres écrits prophétiques ne nous ont pas renseignés davantage, parce que les prophètes s'élevaient seulement contre les vices régnants et n'avaient pas à reprocher aux prêtres de négliger l'observation des rites sacrés, auxquels le peuple attachait plutôt trop d'importance. Ezéchiel n'était plus dans la même situation: il écrivait à un moment où le Temple étant détruit

les sacrifices, avec leurs rites traditionnels, avaient cessé d'être offerts à Jérusalem. Pour se consoler et pour consoler ses frères du deuil de Sion, il montre le culte renaissant de nouveau dans l'avenir, et il rappele dans ces tableaux prophétiques les souvenirs du passé et de la patrie, toujours si chers aux malheureux et aux exilés.

Mais non seulement les réminiscences nombreuses des rites lévitiques contenues dans Ézéchiel s'expliquent par le caractère même de sa prophétie, elles sont de plus, indépendamment de toutes les autres preuves que nous avons données, une forte présomption en faveur de la préexistence de ces rites. Ce n'est en effet que par une inconséquence manifeste que les critiques rationalistes prétendent faire d'Ézéchiel l'inventeur du rituel israélite. Ils reconnaissent généralement[1] que la seconde partie de son livre n'est qu'un tableau embelli de ce qu'il avait vu à Jérusalem dans sa jeunesse. Le temple qu'il décrit n'est pas un temple purement idéal : c'est le temple de Salomon ; les dépendances des édifices, les ustensiles sacrés, tout l'ensemble de sa description en un mot, n'est qu'une image fidèle, sauf quelques détails ajoutés pour l'ornement, de ce qui est resté profondément gravé dans sa mémoire. Comment donc aurait-il inventé le rituel de toutes pièces, puisque dans tout le reste il n'a reproduit dans le fond que ce qui existait déjà auparavant ? Sans doute, cela n'est point impossible, mais c'est contraire à toutes les analogies, et puisque la tradition a toujours placé la composition du Pentateuque longtemps avant Ézéchiel et que nous trouvons dans les autres récits hébreux des allusions manifestes aux lois cé-

1. F. Hitzig, *Der Prophet Ezechiel*, 1847, p. 305 : Smend, *Der Prophet Ezechiel*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 367 ; B. Stade, *Geschichte der Volkes Israels*, t. I, p. 326. M. G. Perrot a très bien établi qu'Ezéchiel décrit dans sa prophétie le temple de Salomon, *Histoire de l'art*, t. IV, 1886, p. 227 et suiv. Cf. Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 125.

rémonielles avant ce prophète, il n'est pas permis de soutenir que ces lois ne datent que de son époque.

§ III. — LES FÊTES

Les fêtes religieuses sont également d'institution récente, non mosaïque, s'il faut en croire M. Wellhausen [1]. Primitivement elles étaient toutes profanes et n'avaient d'autre but que de célébrer le commencement et la fin de la moisson (Pâques et Pentecôte) ou bien les vendanges (fête des Tabernacles) [2]. Le Code sacerdotal n'en changea pas seulement le caractère, il en augmenta le nombre, par l'introduction de la fête des Trompettes et de la solennité de l'Expiation ou grand jour de jeûne inauguré pendant la captivité [3]. L'année sabbatique et surtout l'année jubilaire sont aussi peu anciennes. On ne les rencontre que dans le recueil de lois du Lévitique, XVII-XXVI, accepté et remanié par le Code sacerdotal [4].

1. L'étude critique des fêtes juives, au point de vue négatif, a été faite pour la première fois par J. George, *Die älteren jüdischen Feste*, in-8°, Berlin, 1835. Hupfeld s'en est occupé en 1851, *De primitiva et vera festorum apud Hebræos ratione ex legum mosaicarum varietate eruenda* (deux programmes de Halle).

2. Lév. XXXIII, 43. L'Ancien Testament ne rattache aucun souvenir historique à la fête de la Pentecôte. La fête des Tabernacles, tout en rappelant le séjour dans le désert, était en même temps une solennité d'actions de grâces pour remercier Dieu des récoltes qu'on venait de faire, Lév. XXIII, 39-43. — M. J. Müller soutient aussi l'origine profane de la Pâque dans sa monographie : *Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwickelung des Pesach- und Mazzothfestes*, in-8°, Bonn, 1883, p. 3.

3. *Prolegomena*, p. 114; Reuss, *L'histoire sainte*, t. I, p. 174-175.

4. Wellhausen, *ibid.*, p. 122; Reuss, *ibid.*, p. 176-177. M. Renan s'est approprié ces erreurs : « Plein de l'idée du sabbat, qu'il [l'auteur de la première Thorah] conçoit comme une institution de miséricorde, comme une trêve de Dieu en faveur du faible, il l'applique bien au-delà de ce que la tradition des hommes pieux avait déjà sanctionné. Il veut que l'esclavage cesse la septième année ; il veut même

Toutes ces affirmations de la critique négative ne s'appuient sur aucune preuve. Ici, comme dans tant d'autres cas, elle est contrainte d'avouer elle-même qu'elle n'a d'autre argument à alléguer que celui du silence des textes ; il lui est impossible d'apporter le moindre témoignage historique, même indirect, en faveur de son système. Tout ce qu'elle trouve à dire, c'est que si les fêtes et l'année jubilaire dataient du temps de Moïse, nous en découvririons des traces dans les écrits antérieurs à la captivité de Babylone, en dehors de l'Hexateuque. Alors même qu'il en serait ainsi, la démonstration serait insuffisante, mais ce qu'avance la critique est faux. Elle se trompe d'abord dans ce qu'elle dit de l'année jubilaire, prescrite par le Lévitique [1] et appelée dans ce livre «l'année de propitiation, l'année de rémission [2]. » Isaïe fait allusion comme Ézéchiel au jubilé légal [3]. Néhémie attribue expressément à Moïse l'institu-

que la terre ait son sabbat, et, comme à ses yeux la pauvreté des uns vient de la richesse des autres, il s'imagine que ce sabbat de la terre sera très favorable aux pauvres. Cette loi ne fut certainement jamais appliquée; l'idée qu'une telle institution serait bonne pour les pauvres suppose une économie politique assez naïve... Plus tard, on exagéra encore les paradoxes humanitaires de notre prophète. Les organisateurs du second temple voulurent que l'année sabbatique tombât en même temps pour toute la nation, ce qui eût été établir la périodicité de la famine. Leur imagination de l'année jubilaire acheva le cycle des utopies qui ont fait de la Thorah le plus fécond des livres sociaux et le plus inapplicable des codes. » *Les origines de la Bible, la loi*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er déc. 1886, p. 529-530. Cf. 15 déc., p. 808-809. M. Renan n'essaie même pas d'apporter la moindre preuve en faveur de ce qu'il avance. Quand il assure que l'année sabbatique ne fut jamais observée, il n'en sait absolument rien. Il est probable que, comme pour toutes les lois religieuses, les Juifs pieux les observèrent et les autres n'en tinrent pas compte. M. Renan fausse d'ailleurs l'esprit de la loi qui n'était pas faite directement pour soulager les pauvres, mais pour laisser reposer la terre.

1. Lév. xxv, 8.
2. Lév. xxv, 9-10.
3. Is. lxi, 1 ; Ézéch. xlvi, 17 ; vii, 12 (cf. Lév. xxv, 13) ; Ézéch. xlvi, 17 ; cf. Is. xxxvii, 30 et Hitzig, *in loc.* ; III Reg. xxi, 2.

tion de l'année sabbatique [1]. Quant aux fêtes, nous avons déjà constaté plus haut leur origine mosaïque [2]. Les historiens n'ont pas noté, cela se comprend, l'observation des solennités légales, lorsqu'ils n'avaient aucune raison de le faire ; ils en ont parlé cependant lorsque les circonstances leur en ont fourni l'occasion [3]. C'est ainsi que nous voyons que la grande fête de Pâques est célébrée par les Israélites, selon les ordonnances de Moïse [4], aussitôt après leur entrée dans la terre de Chanaan [5] et à diverses époques de leur histoire [6]. L'auteur des Rois raconte que sous Josias, on la célébra « avec une plus grande solennité qu'on ne l'avait fait depuis le temps des Juges [7]. » Donc l'historien ne doutait pas qu'on ne l'eût célébrée depuis le temps des Juges, quoique avec moins de pompe et d'éclat. Osée fait allusion à la fête des Tabernacles [8] ; le livre de Néhémie nous assure que c'est Moïse qui a institué cette solennité pendant laquelle le peuple habite sous la tente [9]. Isaïe parle du cycle des fêtes [10].

1. Néh. (II Esd.) x, 29-31 ; cf. I Mac. vi, 49, 53.
2. Voir plus haut, p. 80.
3. Cf. Jud. xxi, 19 ; I Sam. (I Reg.) I, 3 ; I (III) Reg. ix, 25 ; viii, 2, 65 et cf. II Par. v, 3 ; vii, 9, 10. Voir Oehler-Delitzsch, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e éd., t. iv, p. 541.
4. Ex. xii, 18.
5. Jos. v, 10.
6. II Par. xxx, 1, 5, 10, 15, 16-18 ; Ézéch. xlv, 21 (les paroles d'Ézéchiel semblent tirées de Num. xxviii, 16) ; II Par. xxxv, 18 ; cf. xi, 16 ; IV Reg. xxiii, 17, 18.
7. IV Reg. xxiii, 21-22. Cf. II Par. xxx, 1-5, au sujet de la Pâque sous Ézéchias, où il est parlé des prescriptions de l'Écriture concernant cette fête.
8. Osée, xii, 10. M. Wellhausen le reconnaît, *Prolegomena*, p. 98.
9. Néh. (II Esd.), viii, 14.
10. Is. xxix, 1 ; xxxii, 9 et suiv. ; xxx, 29. — En dehors de l'Hexateuque, avant la captivité, la fête de la Pentecôte est mentionnée une fois, II Par. viii, 13 (et une autre fois Tob. ii, 1, texte grec) ; celle des Tabernacles, quatre fois, probablement Jud. xxi, 19 et I Sam. (I Reg.)

Ces solennités avaient tout à la fois un caractère religieux et national. Tous les peuples les ont aimées et nous en voyons célébrer partout et à toutes les époques, soit pour satisfaire les besoins religieux du cœur de l'homme, soit pour conserver la mémoire de grands événements historiques, soit pour se reposer et se réjouir après les grands travaux de la terre. Moïse sut unir ensemble ces divers mobiles dans l'intérêt de ses institutions. Toutes les lois concernant la Pâque, sans une seule exception, rattachent à cette fête, quoi qu'en dise M. Wellhausen, le souvenir des grands événements de l'Exode[1] et en font ainsi une solennité religieuse et non profane ou simplement agricole[2].

Les grandes fêtes juives, célébrées au même lieu par tout le peuple, devaient servir efficacement à entretenir l'unité religieuse et nationale. Les appréhensions de Jéroboam, lorsqu'il fonde le royaume d'Israël et qu'il craint que le rassemblement de toutes les tribus dans la capitale de Juda ne lui fasse perdre ses nouveaux sujets[3], prouvent tout à la fois l'ancienneté de ces fêtes et leur importance.

Quant aux deux fêtes que M. Wellhausen prétend avoir été ajoutées par le Code sacerdotal aux trois fêtes anciennes, celle de *Terou'âh* ou des Trompettes et celle du *Yôm Kippurîm* ou du Jour de l'Expiation, son affirmation n'est

I, 20, 21 ; I (III) Reg. VIII, 2; XII. 32; Pâques, trois fois (et probablement Is. XXX, 29); II (IV) Reg. XXIII, 21 ; II Par. VIII, 13 et XXX (sans compter la Pâque de Josias, II Par. XXX, 18); les trois fêtes ensemble, I (III) Reg. IX, 25 et II Par. VIII, 13.

1. Ex. XXIII, XXIV; Deut. XVI. Cf. G. Vos, *Mosaic Origin*, p. 143-150.

2. Pâques, outre le but de rappeler la mémoire de la sortie d'Égypte, avait aussi celui d'offrir à Dieu les prémices de la récolte, Lév. XXIII, 10-11. C'est le Code sacerdotal qui constate le fait, non le Jéhoviste et le Deutéronomiste, qui rappellent seulement le souvenir historique, contrairement à ce qui aurait dû se produire, si les théories de M. Wellhausen étaient vraies.

3. I (III) Reg. XII, 26-27.

pas exacte. Le chapitre XVIII du Lévitique n'énumère pas les fêtes, mais simplement les *mo'êdîm* ou temps fixés pour tenir ce qu'on appelait une *miqra' kôdès*, ou une convocation sainte. Ni le livre de l'Alliance dans l'Exode, ni le Deutéronome ne mentionnent ces deux *mo'êdîm*, parce qu'ils énumèrent seulement les fêtes qui obligeaient les Israélites à se rendre au lieu où était le sanctuaire de Jéhovah. De là vient que le sabbat n'est pas même nommé à l'occasion des lois sur les fêtes. La solennité du *Terou'âh* et celle du *Yôm Kippurîm* n'exigeant point la présence des fidèles devant le Tabernacle ou au Temple sont omises pour cette raison[1]. Elles ne sont pas non plus mentionnées dans les autres livres de l'Ancien Testament; mais cet *argumentum e silentio* ne prouve rien contre leur existence (M. Graf le reconnaît pour la première[2]), parce que les écrivains sacrés n'ont pas eu occasion d'en parler, de sorte que si le silence était concluant, il s'ensuivrait que la fête de l'Expiation n'aurait pas existé avant Jean Hyrcan ou même avant Hérode, en 37 avant Jésus-Christ, puisqu'il n'en est pas question avant cette époque[3].

§ IV. — LES PRÊTRES ET LES LÉVITES.

Non content de nier l'origine mosaïque des fêtes d'Israël, M. Wellhausen nie aussi l'origine mosaïque du sacerdoce, pour tirer de là un nouvel argument contre l'authenticité du Pentateuque. Il prétend que la distinction des prêtres et des lévites est d'invention récente : « Ézéchiel est le premier auteur hébreu qui fasse une distinction entre les prêtres et les lévites[4]. » La période ancienne de l'histoire

1. G. Vos, *Mosaic Origin of the Pent. Codes*, p. 157-158.
2. G. Vos, *ibid.*, p. 158; E. C. Bissell, p. 104.
3. G. Vos, *ibid.*, p. 159. Pour plus de développements sur toute la question, voir *ibid.*, p. 139-164; Bissell, *loc. cit.*, p. 104-112.
4. E. Reuss, *Les prophètes*, t. II, p. 130. Voir aussi t. I, p. 168-170, 222. M. Reuss exprime les mêmes idées que M. Wellhausen.

d'Israël ne connaît même pas la distinction du clergé et des laïques; chacun immole et offre à sa guise les victimes du sacrifice ; ce n'est que dans les grands sanctuaires qu'il y a des hommes exerçant la fonction de prêtres. Dans les parties les plus anciennes du Pentateuque, il n'y a pas de sacerdoce; aucun Aaron n'est placé à côté de Moïse. Il y a eu au commencement, il est vrai, une tribu de Lévi, mais elle avait déjà disparu au temps des Juges[1]. Plus tard, le nom de Lévi fut donné aux membres des familles sacerdotales et il se forma ainsi une tribu spirituelle, ou plutôt une caste, « de création artificielle[2]. » D'après Ézéchiel[3], dans la Jérusalem nouvelle, les Lévites de cette ville, les enfants de Sadoc seuls conserveront la dignité sacerdotale; les autres Lévites, dégradés, deviendront leurs serviteurs et seront privés de leurs droits sacerdotaux[4]. D'après le Code sacerdotal, au contraire, les Lévites n'ont jamais été prêtres; cette dignité a toujours été exclusivement réservée aux enfants d'Aaron, qui correspondent aux enfants de Sadoc[5]. Enfin le Code sacerdotal a inventé le pontificat

1. *Prolegomena*, p. 149-150.

2. *Ibid.*, p. 228. « Dieser geistliche Stamm ein Kunstprodukt. »

3. Ézéch. XLIV.

4. M. Renan a adopté, pour le fond, ces idées de l'école de M Wellhausen : « Tous les sanctuaires autres que le temple de Jérusalem furent supprimés par [Josias]. Il dut en résulter un étrange bouleversement dans les familles sacerdotales des petites villes de province. Par suite de la suppression des *bamoth* ou hauts lieux de province, une foule de lévis se trouvèrent sans pain; on les transféra à Jérusalem. [Cette translation est de l'invention de M. Renan]. On ne leur donna pas le droit de monter à l'autel de Iahvé avec les prêtres attitrés du temple ; ils restèrent des desservants de bas étage, des espèces de sacristains ; mais une part leur fut assignée dans la distribution des dons en nature, surtout des *massot* ou azymes... Le mythe d'une prétendue tribu de Lévi prit alors tout son développement. » *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er décembre 1884, p. 535 ; cf. p. 545, et (15 déc.) p. 803, 805, 806.

5. *Prolegomena*, p. 125 et suiv.

comme le couronnement de son édifice. Cette fonction suréminente est inconnue à tout le reste de l'Ancien Testament. Un roi théocratique n'eût pu subsister à côté d'un si haut personnage [1].

Malgré ces affirmations du professeur de Marbourg, il n'en est pas moins vrai que tout ce qui concerne le sacerdoce est d'institution mosaïque et que rien n'est plus historique et plus certain que ce que nous lisons à ce sujet dans le Pentateuque. En 1861, M. Kuenen, examinant les opinions de Bohlen, de George et de Vatke, les précurseurs de M. Wellhausen, déclarait en termes exprès que l'assertion d'après laquelle il n'existait primitivement aucune distinction entre les lévites, les prêtres et le grand prêtre « ne méritait pas même d'être réfutée [2], » et il avait raison. Nous devons cependant la discuter aujourd'hui, parce que les propositions les moins fondées trouvent des partisans dès lors qu'elles sont en contradiction avec la croyance chrétienne.

Observons d'abord que rien n'est plus aisé à expliquer que l'établissement du sacerdoce en Israël. Il y avait chez les Égyptiens, depuis une haute antiquité, un sacerdoce hiérarchiquement constitué, nombreux et influent. Quoi d'étonnant [3] que Moïse qui avait surtout pour but d'établir

1. *Ibid.*, p. 155 et suiv. Remarquons au sujet de ce dernier trait que M. Wellhausen est obligé lui-même de reconnaître que le Code sacerdotal n'attribue au grand prêtre aucun pouvoir civil. Il devrait avouer aussi que les prérogatives du grand prêtre sont antérieures à la captivité, puisqu'elles sont indiquées, Deut. XXXIII, 8-11 ; XVII, 12.

2. Voir G. Vos, *Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, p. 173-174. — M. Kuenen a dit peu de temps après tout le contraire. Nous lisons dans son *Histoire critique de l'Ancien Testament*, trad. Pierson, t. I, 1866, p. 187 : « Pour l'auteur du livre des Rois, la distinction entre prêtres et lévites n'existait pas. » Et il soutient de plus maintenant, en opposition avec ce qu'il disait alors, que le Deutéronome est antérieur aux autres livres du Pentateuque. C'est là un exemple du sérieux de la critique négative.

3. Voir plus haut, p. 88.

solidement la religion en Israël, ait institué un sacerdoce, rappelant par beaucoup de traits le sacerdoce égyptien? Quoi d'étonnant qu'il ait choisi pour en remplir les fonctions sa propre famille et sa tribu? Quoi d'étonnant qu'il lui ait donné un rituel, pendant les loisirs de la vie nomade du désert, lorsque l'oblation quotidienne des sacrifices faisait surgir souvent des cas imprévus qui demandaient à être réglés? Aussi l'existence antique de ce rituel est-elle constatée par les écrits mêmes dont les critiques les plus outrés sont obligés d'admettre l'origine antérieure à la captivité [1].

Rien n'est d'ailleurs moins légendaire que les détails que nous fournit le livre des Nombres [2] sur l'opposition que rencontra Moïse lorsqu'il conféra ainsi les privilèges sacerdotaux à la famille de son frère Aaron. Des membres de la tribu de Ruben, fils aîné de Jacob, à qui revenaient de droit les fonctions sacerdotales d'après les usages patriarcaux, refusèrent d'accepter l'institution nouvelle, et même des descendants de Lévi, jaloux des privilèges d'Aaron conférés, à ce qu'il leur semblait, à leur préjudice, firent cause commune avec les Rubénites, et se révoltèrent avec eux. Si le sacerdoce d'Aaron n'était pas historique, il aurait été attribué à Moïse. Moïse aurait été le grand prêtre comme le chef de de son peuple; ses fils et non Josué lui auraient succédé dans le commandement; ils auraient eu comme ce dernier une part choisie dans le partage de la Terre promise, et l'auteur des Paralipomènes [3] n'aurait pas décrit avec soin la généalogie d'Aaron et de ses descendants après avoir mentionné seulement celle de Moïse [4]. De pareils faits ne sont aucune-

1. Voir Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 36-40; Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XI, p. 451; Fr. Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien* (Luthardt's *Zeitsch. für kirchl. Wissenschaft*, 1880, n° IX, p. 446).

2. Num. XVI.

3. I Par. VI.

4. Voir Payne-Smith, *The Credibility of the Pentateuch*, p. 37 et suiv. L'école de Wellhausen n'explique pas plus Moïse que l'école de

ment des inventions mythiques mais portent le cachet de la réalité. Toute l'histoire d'Israël confirme d'ailleurs ce que nous apprend le Pentateuque. Il suffit de lire l'épisode de Michas dans le livre des Juges pour reconnaître que la tribu de Lévi était en Israël la tribu sacerdotale. Quoi de plus significatif, entre autre choses, que cette parole de Michas lorsque le Lévite a consenti à remplir dans sa maison les fonctions du sacerdoce : « Maintenant je sais que Jéhovah est bon pour moi, puisque j'ai pour prêtre un Lévite [1] ? » M. Wellhausen nous assure que ce Lévite-là « tirait sa valeur de sa grande rareté [2], » mais il n'ose point contester l'antiquité du passage qui contient ce récit et nous avons de la sorte une preuve suffisante de l'existence des Lévites à l'époque qui suivit immédiatement Moïse et Josué. S'il ne prouve pas par lui-même la distinction du sacerdoce et du ministère lévitique, il prouve du moins la distinction du clergé et du peuple. D'autre part, la différence d'attribution entre les descendants d'Aaron et les autres Lévites est clairement marquée dans les institutions de David [3].

Au commencement du schisme, sous le règne de Roboam, petit-fils de David, un des crimes qui sont reprochés à Jéroboam, le premier roi des dix tribus, c'est d'avoir établi des prêtres qui n'étaient pas de la race de Lévi [4]. Jérémie distingue expressément les *leviyîm* et les *kôhanîm*, « les

Tubingue n'a expliqué Jésus-Christ. — En faisant une étrange violence aux textes, M. Wellhausen prétend que la famille sacerdotale de Silo, la maison d'Héli, descendait de Moïse (I Sam. ou I Reg. II, 27), afin de montrer qu'il n'existait aucun lien de parenté entre la tribu de Lévi et la caste sacerdotale de Jérusalem. La nécessité où il est d'avancer des choses si fausses montre combien sa thèse est insoutenable. Voir G. Vos, *Mosaic Origin of the Pent. Codes*, p. 122-123.

1. Jud. XVII, 13. Voir tout le chap. XVII et le chap. XVIII.
2. *Prolegomena*, p. 147.
3. I Par. XXIII-XXVI.
4. I (III) Reg. XII, 31.

lévites et les prêtres [1]. » Et avant Jérémie, longtemps avant que l'exemplaire de la loi eut été retrouvé dans le Temple, les livres des Rois, en racontant la fête de la dédicace du temple de Salomon mentionnent séparément les prêtres et les lévites [2]. Si les écrivains sacrés ne distinguent pas toujours explicitement les prêtres et les Lévites, c'est pour abréger. Les prêtres étaient réellement Lévites ou de la tribu de Lévi. Cette manière de parler est si naturelle que les auteurs bibliques qui ont vécu après Ézéchiel s'expriment souvent comme leurs prédécesseurs, d'une façon générale et sans faire aucune distinction [3], d'où l'on pourrait conclure, si l'on raisonnait comme M. Wellhausen, ou que les prêtres et les lévites n'étaient pas encore distincts les uns des autres ou bien que les Paralipomènes, Esdras et Néhémie sont plus anciens que le Pentateuque. Sans doute, si l'on compare le sacerdoce et ses attributions telles qu'elles ressortent des derniers prophètes, avec ce qu'en dit le Pentateuque, nous remarquons un développement et un progrès, dû au temps et aux circonstances [4]; mais nous voyons aus-

1. Jér. XXXIII, 21. Il va sans dire que les rationalistes contestent l'authenticité de ce passage, qui les gêne, sous prétexte qu'il ne se lit pas dans les Septante. Voir de plus Jér. LII, 24 ; XX, 1 ; XXIX, 26, dont la comparaison avec II Par. XXIX-XXXV prouve bien qu'il s'agit de lévites. Cf. aussi Ézéch. XLIII, XLIV, XLV, XLVIII qui suppose le sacerdoce ancien ; II (IV) Reg. XXV, 18.

2. I (III) Reg. VIII, 4. Le nom de prêtres se lit 34 fois dans les deux livres de Samuel (I et II Reg.), soixante fois dans I et II (III et IV) Reg.; celui des Lévites deux fois dans I Sam. (I Reg.) VI, 15 et II Sam. (II Reg.) XV, 24 ; une fois dans I (III) Reg. VIII, 4. Cet emploi prépondérant du nom de prêtres montre bien que prêtre et lévite n'étaient pas synonymes.

3. II Par. V, 5; XXIII, 18; XXX, 26; (I) Esd. X, 5; Néh. (II Esd.) X, 28, 38; XI, 20 (texte hébreu).

4. Il résulte, par exemple, de ce que nous lisons dans le livre des Nombres (IV, 23) que les Lévites n'étaient employés au service du Tabernacle qu'à partir de trente ans. David modifia cette prescription et fit entrer les Lévites en fonctions dès l'âge de vingt ans. Il en

si que la forme la plus antique est la forme mosaïque[1].

Les prescriptions relatives au sacerdoce sont les mêmes dans Moïse et dans Ézéchiel, ainsi pour la tenue extérieure[2], l'abstention des liqueurs enivrantes lors de l'exercice de leurs fonctions[3], le mariage[4], l'éloignement des cadavres[5]. Si nous voyons quelquefois les princes offrir des sacrifices, comme Saül et Ozias[6], les châtiments qu'ils encourent sont une confirmation de la loi, au lieu de prouver qu'elle n'existait pas. On prétend, il est vrai, qu'Ézéchiel permet au roi d'offrir le sacrifice pour le péché[7]; mais c'est une fausse interprétation. Si le souverain a le droit de présenter des victimes au nom du peuple, il ne les offre pas comme ministre de Dieu; le prophète dit expressément. « Les prêtres offriront l'holocauste du prince et ses victimes pacifiques[8]. »

donne la raison : c'est qu'ils n'avaient plus besoin de porter le Tabernacle comme à l'époque de Moïse. I Par. XXIII, 24, 26.

1. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 195.

2. Lév. XIX, 27; XXI, 5 et Ézéch. XLIV, 20.

3. Lév. X, 9 et Ézéch. XLIV, 21.

4. Lév. XXI, 13-14 et Ézéch. XLIV, 22. Ézéchiel permet seulement XLIV, 22, aux prêtres d'épouser la veuve d'un prêtre, ce que Moïse paraît interdire. Plusieurs commentateurs considèrent le passage d'Ézéchiel comme une interprétation de celui de Moïse.

5. Lév. XXI, 11, et Ezéch. XLIV, 25.

6. I Sam. (I Reg.), XIII, 9-14; II Par. XXVI, 16-21.

7. Ézéch. XLV, 17.

8. Ezéch. XLVI, 2. « Aber auch zwischen Priesterthum und Volk bestand nach der mosaischen Idee selbst keine unübersteigliche Scheidewand, da vielmehr nach derselben eigentlich das ganze Volk Jahve priesterlich dienen solle (2 Mos. XIX, 6) und in jenem Stamm nur seine Stellvertretung fand. So kann es nicht befremden, wenn wir in der Geschichte noch Ueberreste der allgemein Priestertums finden und namentlich von Gott zu seinem Dienste erkorene Männer der Priesterwürde theilhaftig wurden so gut wie jener Stamm, der sein Vorrecht gleichfalls göttlicher Erwälung verdankte. Jemehr freilich die gesetzliche Organisation nach den Grundsätzen des Mosaismus, die erst nach dem Exil völlig durchdrang, ausgebildet

Quant aux grands prêtres, non seulement nous pouvons constater leur existence, mais nous pouvons en dresser la liste presque complète depuis Aaron, le frère de Moïse et le premier pontife d'Israël, jusqu'au temps de Notre-Seigneur. Josèphe a fait le résumé de l'histoire du souverain pontificat dans ses *Antiquités hébraïques* [1]. Il pouvait avoir entre les mains des documents que nous n'avons plus, mais il lui a suffi d'ouvrir les Saints Livres pour y puiser la plupart des renseignements qu'il nous donne. Aaron a pour successeur son fils Éléazar qui laissa lui-même le sacerdoce à son fils Phinées [2]. Héli, descendant d'Aaron, exerce le pontificat à la fin de la période des Juges [3]. Du temps de Saül, de David et de Salomon, Achimélech, Abiathar, Sadoc, Azarias [4], remplissent les fonctions de grand prêtre. Nous voyons dans les derniers livres des Rois que non seulement le grand prêtre existe, mais qu'il occupe une place importante dans le royaume de Juda. Qui ne connaît le rôle capital joué par Joïada dans l'histoire de Joas qu'il rétablit sur le trône usurpé par Athalie? L'auteur sacré le nomme

wurde, desto mehr erhielt die Schranke zwischen Priesterschaft und Gemeinde Geltung. Doch hat gerade diese sog. Priesterthora der unveräusserlichen priesterlichen Würde des gesammten Volkes mannigfach Ausdruck gegeben. Alle männlichen Genossen desselben sollten nicht bloss beschnitten sein, sondern auch ihre Familien durch regelmässiges Erscheinen vor Jahve vertreten, die Reinigkeitssatzungen beobachten und das Passahlamm als Hausopfer schlachten. » Von Orelli, Herzog's *Real-Encyclopädie*, 2e éd. XII, p. 222-223.

1. XX, X, t. I, p. 788-791. Cf. V, XI, 5; X, VIII, 6; XV, III, 1; XX, I, 3.

2. Jos. XXXIV, 33; I Par. IX, 20; Jud. XX, 28.

3. I Sam. (I Reg.) II, 27-33. L'histoire de Michas confirme ce témoignage, Jud. XVII.

4. I Sam. (I Reg.) XXII, 9; 11-19; II Sam. (II Reg.) VIII, 17; I Par. VI, 10. Pour les observations que fait M. Wellhausen, *Geschichte*, p. 142, 148, voir Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, t. II, p, 1221-1222; Dillmann, *Exodus-Leviticus*, p. 460; Bredenkamp, *Gesetz*, p. 180-183.

expressément *ha-kôhên ha-gâdôl* ou grand prêtre[1]. Helcias, Seraïas portent également ce titre [2]. Bien plus, le livre des Paralipomènes nous donne la liste des grands prêtres successeurs d'Aaron [3]. Si donc le souverain sacerdoce était inconnu avant la captivité, si les Lévites n'étaient pas distincts des prêtres, tous les livres historiques de l'Ancien Testament hébreu seraient une des fraudes les plus monstrueuses qui aient jamais été imaginées [4]; les Lévites, qui acceptèrent leur subordination aux prêtres, lorsque les plus anciens d'entre eux pouvaient se souvenir parfaitement qu'avant la ruine du Temple il n'existait aucune distinction de classe ni de rang, auraient été les plus simples des hommes, et le peuple tout entier de Juda, qui accueillit comme venant de Moïse et comme étant pratiqué depuis des siècles ce qui n'avait jamais existé auparavant,

1. II (IV) Reg. XII, 11.
2. II (IV) Reg. XXII, 4; XXIII, 4; XXV, 18. Du reste le titre varie, quoique la dignité soit toujours la même. Voir les explications très claires et très précises de Fr. Delitzsch, *Real-Encyklopädie*, 2e éd., t. VI, p. 237-238. — Dans le Code sacerdotal lui-même, le grand prêtre n'est ainsi appelé que trois fois, Lév. XXI, 10; Num. XXXV, 25, 28; partout ailleurs il est simplement appelé *ha-kôhên* « le prêtre. » L'auteur des Paralipomènes emploie aussi plus souvent le simple titre de prêtre que celui de grand prêtre. Esdras ne donne aucun titre à Josué, fils de Josédec. Aucun titre non plus dans la généalogie des grands prêtres donnée par Néhémie, II Esd. XII, 10 et suiv.
3. I Par. VI.
4. « Die theokratische Idee, dit Wellhausen, *Prolog.*, p. 167, stand seit dem Exil im Mittelpunkt alles Denkens und Strebens und sie vernichtete den objektiven Wahrheitssinn, die Achtung und das Interesse für den überlieferten Sachverhalt. » M. Von Orelli lui répond: « Ehe man nun die biblischen Angaben als Pseudohistorie beiseite schiebt und Kombinationen an ihre Stelle rückt, wäre doch zu fordern, dass letztere auf soliderer Basis ruhten und vollere Befriedigund gewärten, statt dass sie vielfach neue und grössere Schwierigkeiten und Widersprüche schaffen. » Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2e éd., t. VIII, p. 629.

aurait été le plus étrange des peuples. Comment les vieillards qui avaient vu l'ancien Temple et déploraient la pauvreté du nouveau n'auraient-ils pas remarqué que rien ne se faisait plus comme dans l'ancien ?

M. Curtiss, dans un livre où il a traité *ex professo* la question du sacerdoce mosaïque, a établi, d'après le témoignage autorisé que lui rend M. Franz Delitzsch, que toute l'histoire du peuple d'Israël présuppose une distinction hiérarchique entre les prêtres et les lévites ; que cette distinction remonte jusqu'à Moïse et qu'elle a subsisté depuis l'établissement du peuple en Palestine jusqu'à la ruine de Jérusalem ; que les livres écrits après la captivité ne favorisent en aucune manière l'opinion d'après laquelle l'organisation du sacerdoce aaronique daterait du temps d'Esdras et, enfin, que le Deutéronome ne contredit en rien les autres livres du Pentateuque concernant non seulement l'existence, mais aussi les droits propres des prêtres et des lévites [1].

§ V. — LES REDEVANCES DUES AUX PRÊTRES ET AUX LÉVITES.

M. Wellhausen ne se borne pas en effet à nier l'origine mosaïque du sacerdoce dans la famille d'Aaron, il soutient de plus que les redevances dues au clergé, d'après la loi, sont également une invention récente. Dans l'antiquité, selon lui, les sacrifices étaient essentiellement des repas sacrés auxquels on invitait les prêtres, quand il y en avait. Celui qui possédait un sanctuaire instituait des prêtres, moyennant salaire, mais ils n'avaient aucun droit légal à aucune portion de la victime. Le Deutéronome commença

1. S. J. Curtiss, *The levitical priests*, in-12, Édimbourg, 1877. Voir p. VIII. Cf. aussi sur la question entière, Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 172-200 ; Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e éd., t. VIII, p. 628-631 ; t. XII, p. 222 ; Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, p. 1221-1228 ; G. Vos, *Mosaic origin of the Pent. Codes*, p. 104-129 ; E.-C. Bissell, *The Pentateuch*, p. 112-122.

à leur en attribuer ; le Code sacerdotal les augmenta notablement[1]. Quant aux 48 villes données aux lévites[2], c'est une fiction dont le premier germe se trouve peut-être dans les visions du futur Israël d'Ézéchiel :

L'ordre de prendre une étendue de deux mille coudées carrées autour des villes, qui sont ainsi considérées comme un simple point, pour servir de pacage aux troupeaux des Lévites, cet ordre serait peut-être exécutable dans les steppes de la Russie méridionale ou dans les villes nouvellement fondées de l'ouest des États-Unis d'Amérique, mais il ne l'était pas dans les montagnes de la Palestine, où l'on ne trouve nulle part un pareil espace géométrique[3].

M. Wellhausen voudrait donc ici, comme dans les points que nous avons déjà examinés, faire de la seconde partie des prophéties d'Ézéchiel une des sources de la législation du Pentateuque[4]. C'est Ézéchiel qui aurait donné l'idée d'une partie des redevances sacerdotales. Dans la question présente comme dans les autres, la vérité est que la seconde partie d'Ézéchiel présuppose clairement les livres de Moïse, dont elle n'est en quelque sorte qu'un écho, comme l'Apocalypse de saint Jean suppose les visions d'Ézéchiel lui-

1. Deut. XVIII, 3; Lév. VII, 34.
2. Num. XXXV; Jos. XXI.
3. *Prolegomena,* p. 165. M. Renan a adopté aussi cette idée de M. Wellhausen comme les autres et il nous parle de « la conception bizarre des villes lévitiques, autre impossibilité qui n'a jamais rien eu à faire avec la réalité. » *Les origines de la Bible,* dans la *Revue des deux mondes,* 15 déc. 1886, p. 807. Cf. p. 808.
4. Klostermann a réfuté l'assertion étrange que plusieurs chapitres du Lévitique, ce que M. Renan (*Revue des deux mondes,* 15 déc. 1886, p. 817) appelle « le petit code ézéchiélique (Lév. XVIII-XXVI) [qui] resta [intact] comme un caillou roulé, » ont été tirés d'Ezéchiel par l'Élohiste : *Hat Ezechiel die in Lev.* XVIII-XXVI *am deutlichsten erkennbare Gesetzessamlung verfasst?* dans la *Zeitschrift für lutherische Theologie,* 1877, 3. Heft, et *Ezechiel,* dans les *Theol. Studien und Kritiken,* 1877, 3. Heft.

même. L'histoire des enfants d'Héli confirme d'une manière irréfragable l'existence des redevances sacerdotales, longtemps avant la captivité ; le principal reproche que leur fait le texte sacré, c'est d'avoir violé sur ce point les prescriptions légales, en s'attribuant les parties de la victime qui leur convenaient, non celles que déterminait la loi[1]. Les livres des Rois mentionnent, du temps de Joas, l'argent qui était donné aux prêtres comme prix des sacrifices pour le péché et pour le délit[2]. L'auteur des Paralipomènes raconte que, sous le règne d'Ézéchias, on donna aux prêtres les dîmes et les prémices[3]. La loi concernant l'oblation des prémices est rappelée par Salomon dans les Proverbes et par divers prophètes[4]. De même l'offrande faite à Dieu du premier né[5], etc. L'oblation des prémices est une chose si naturelle qu'elle existe encore comme pratique de dévotion

1. I Sam. (I Reg.) II, 12-17. Voir aussi ỳ. 36.

2. II (IV) Reg. XII, 17. — Cf. XXIII, 9.

3. II Par. XXXI, 4-6. — La tradition hébraïque et la pratique conciliaient la différence qui semble exister entre ce qui est dit de la dîme prélevée pour les Lévites et une autre prélevée en faveur de ceux qui l'offraient. Il y en a qui pensent que le repas de celui qui offrait la dîme était simplement pris sur ce qu'il donnait aux Lévites, comme pour les prémices. Ex. XXII, 30; Deut. XV, 19-21; Num. XVIII, 15. Voir G. Vos, *Mosaic Origin*, p. 133-134.

4. Prov. III, 9; Jér. II, 3; Ézéch. XLIV, 30. Cf. II (IV) Reg. IV, 32; Mal. III, 7-8; Tob. I, 5-7.

5. Jér. II, 3; XXXI, 9. — M. Wellhausen s'appuie pour soutenir sa thèse sur une différence qui existe entre Lév. VII, 34 et Deut. XVIII, 3, concernant la part qui revient aux prêtres dans les sacrifices pacifiques. Dans le premier livre, il est dit que les prêtres auront la poitrine et l'épaule droite ; dans le second, qu'ils auront l'épaule, les mâchoires et le ventre (voir le texte hébreu). Les interprètes se sont depuis longtemps occupés de la solution de cette divergence : les uns ont considéré la prescription du Deutéronome comme une modification de celle du Lévitique, les autres comme un complément. Le contexte favorise cette dernière interprétation qui est aussi l'interprétation traditionnelle constatée par Josèphe, la Mischna et la pratique des anciens Juifs. Voir G. Vos, *Mosaic origin of the Pent. Codes*, p. 131.

dans beaucoup de pays, même en France, où en divers endroits on offre à l'église le premier pain pour être bénit et distribué, le premier raisin mûr, etc. Les peuples que connaissaient les Hébreux avaient l'habitude d'offrir à leurs divinités des dons en nature ; on le faisait en Chaldée ; on le faisait en Égypte. Dans une inscription accadienne, trouvée à Birs-Nimroud, près de Babylone, un vieux roi Sémite d'Érech, qui vivait longtemps avant Abraham, offre au temple de son dieu trente mesures de blé, douze mines de laine, de l'huile, etc[1]. Les monuments égyptiens sont remplis d'énumérations des dons de blé, de vin, de légumes, offerts aux temples de toutes les villes de la vallée du Nil[2]. Moïse, en fixant ce que les enfants d'Israël devraient offrir aux ministres du culte, ne fit que règlementer des usages anciens et qu'il avait vu pratiquer lui-même dans le royaume des pharaons.

Pour nier l'antiquité des redevances payées aux prêtres et aux Lévites, M. Reuss fait les considérations suivantes empruntées à un autre ordre d'idées que les arguments de M. Wellhausen :

D'après la loi sinaïtique, la caste sacerdotale devait recevoir : 1° la dîme des produits de la grande culture, vin, huile, grains et fruits ; 2° les prémices de tous les fruits ; 3° les premiers-nés de tout le bétail et des hommes, les uns en nature, les autres par voie de rançon ; 4° certaines portions des animaux offerts en sacrifice, par voie d'oblations ou par suite de vœux, et en entier les animaux offerts pour péchés et délits ; 5° en outre, il leur est assigné la propriété de 48 villes avec leurs banlieues, pour y faire paître leur propre bétail. Les Lévites, de leur côté, avaient à céder aux prêtres, soigneusement distingués d'eux, comme nous venons de le voir, et formant une classe aristocratique

1. G. Pinches, *Sin-Gašid's Gift to the Temple É-ana*, dans *The Babylonian and Oriental Record*, novembre 1886, t. I, p. 8.

2. Voir entre autres le *Great Papyrus Harris*, dans les *Records of the past*, t. VI, p. 43 et suiv.

dans la caste, la dixième partie de la dîme, sans compter que plusieurs des articles énumérés tout à l'heure revenaient également à cette classe privilégiée, notamment le quart des villes lévitiques et les objets compris sous les n° 1, 2, 3 et 4[1]. — Or, si nous prenons pour base le calcul d'après lequel, sur 600,000 hommes de vingt ans et au-dessus, il y avait 22,000 lévites d'un mois et au-dessus[2], nous pouvons admettre qu'au bas mot il y avait un Lévite sur 45 à 50 individus mâles de tout âge. Donc la dîme, à elle seule déjà, constituait un revenu qui mettait cette caste dans une position très avantageuse[3], sans compter les autres émoluments qui lui étaient assurés. Et si déjà les Lévites en général, d'après ces données, étaient extraordinairement favorisés, et pouvaient en quelque sorte regarder la nation entière comme leurs fermiers, sans avoir besoin de travailler eux-mêmes, les prêtres proprement dits (l'aristocratie) devaient l'être bien davantage. Car comme ils sont censés descendre tous d'un seul homme contemporain de Moïse, tandis que les Lévites, à la même époque, comptaient déjà 22,000 individus mâles, la proportion en faveur des premiers est vraiment colossale, et quelle qu'ait pu être la fécondité de la famille d'Aharôn, elle ne peut jamais avoir été telle que les descendants du premier grand prêtre auraient formé la dixième partie de la caste ou tribu entière. Si cette législation avait jamais prévalu[4], ou plutôt, si les chiffres du Pentateuque avaient la moindre valeur historique, les prêtres auraient tous dû être ce qu'on appelle aujourd'hui des millionnaires. Conçoit-on cette richesse des prêtres sous le gouvernement des rois et du temps de leurs guerres incessantes et si souvent malheureuses? ou à l'époque des Juges, où chacun faisait ce que bon lui semblait[5]? ou même du temps de Moïse, où le peuple prétendait mourir de faim[6]?

1. « Voy. Nomb. XVIII, XXV; Lév. II, 3; VII, 32; X, 12; XXV, 32, etc.»
2. Num. III, 39.
3. « Mettons la rente d'un homme à 1,000 francs, 50 hommes gagneront en produits la valeur de 50,000 fr., la quote-part de chaque Lévite sera de 5.000 fr. »
4. « Voy. Néh. XIII, 10.
5. « Jug. XXI, 25. »
6. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 170-171. M. Renan n'a pas manqué de s'approprier l'argument de M. Reuss, et il le ré-

Sur ce dernier point, c'est sans doute par distraction que M. Reuss demande si l'on peut concevoir dans le désert du Sinaï la richesse qu'il attribue aux prêtres. Ces derniers ne pouvaient être riches des dons du peuple, dans ces lieux « où le peuple prétendait mourir de faim, » puisqu'on ne pouvait leur offrir ni les prémices, ni les dîmes de biens qu'on ne possédait pas encore, tant qu'on n'avait pas conquis la Terre Promise. M. Reuss suppose les prêtres regorgeant de richesses pour en conclure qu'ils ne les ont jamais eues. — Mais, s'ils ne les ont jamais eues, c'est parce que sa supposition est fausse. — « Conçoit-on cette richesse des prêtres du temps de Moïse ? » — Non, parce que les Israélites ne récoltant rien n'avaient rien à donner. — « Conçoit-on cette richesse des prêtres à l'époque des Juges, où chacun faisait ce que bon lui semblait ? » — Pas davantage, et, entre autres raisons, parce que chacun faisait ce que bon lui semblait, que beaucoup étaient idolâtres et se mettaient par conséquent peu en peine de payer aux Lévites les redevances qui leur étaient dues. — « Conçoit-on cette richesse des prêtres sous le gouvernement des rois et du temps de leurs guerres incessantes et si souvent malheureuses ? » — Non, on ne la conçoit pas, et aussi personne ne l'a jamais conçue, à l'exception de M. Reuss, qui tire des textes de fausses conséquences et combat ainsi des ennemis imaginaires. Ses évaluations sont inexactes, ses calculs pèchent par leur point de départ. Il attribue à chaque Israélite une rente de mille francs ; or un peuple sans commerce et sans industrie, vivant du fruit de ses travaux agricoles et pastoraux dans une terre difficile à cultiver, ne gagnait guère que ce qu'il lui fallait pour se nourrir et se vêtir ; on ne peut donc apprécier à mille francs la rente de chaque individu. Du reste,

sume en disant : « Loin d'être les déshérités, les lévites, en supposant un tel arrangement, eussent été les plus riches des Israélites. » *Les orig. de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 803.

quoi qu'il en soit, les Lévites n'avaient aucun moyen de forcer les membres des autres tribus à leur payer la dîme ; aucun officier public n'était chargé du recouvrement ; personne n'avait en main le pouvoir et l'autorité nécessaires pour contraindre les récalcitrants à remplir leur devoir ; or on sait comment se paient les impôts, quand on ne peut les exiger que par persuasion ; les uns par mauvaise volonté, les autres par simple négligence ne donnaient rien ou donnaient peu et le plus tard possible[1]. Quand les rois voulurent lever des contributions, ils dûrent établir des collecteurs d'impôts, qui eurent la force à leur service ; mais ce que firent les rois, les lévites n'avaient pu l'exécuter. Cette richesse que M. Reuss attribue aux prêtres est donc purement imaginaire et l'objection qu'il veut en tirer croule par la base.

Quant à l'existence des villes lévitiques, qui est niée par toute l'école de M. Wellhausen, elle est établie par les faits. Les impossibilités qu'a prétendu relever le professeur de Marbourg ne sont pas réelles. Pourquoi ne pourrait-on pas mesurer autour des villes de la Palestine un terrain de deux mille coudées, parce que ce pays est montagneux ? Les Israélites avaient pu facilement apprendre l'arpentage en Égypte où les inondations annuelles du Nil en rendaient l'usage nécessaire et familier. La loi donne d'ailleurs une règle générale et moyenne qui, dans la pratique, dut être modifiée selon les circonstances. Enfin l'histoire sainte nous montre, longtemps avant la captivité, des villes sacerdotales : à Bethsamès où nous voyons des Lévites recevoir l'arche du temps des Juges[2], à Anatoth où Salomon exile Abiathar et où naît Jérémie, qui était de famille sacerdotale[3].

1. Cf. II Par. xxxi, 4-6.
2. Jos. xxi, 16 ; I Par. vi, 59 et I Sam. (I Reg.), vi, 15.
3. Jos. xxi, 18 ; I Par. vii, 60 et I (III) Reg. ii, 26 ; Jér. i, 1 ; xi, 21,

Il n'y a donc rien de fondé dans les allégations de M. Wellhausen et de ses adeptes contre l'ancienneté de la loi de Moïse. C'est bien le libérateur des Hébreux qui a réglé le culte divin ; c'est lui qui a institué le rituel des sacrifices, établi les fêtes et les solennités juives, distingué les prêtres et les lévites et fixé les droits des ministres sacrés. Esdras, par qui M. Wellhausen prétend que le Pentateuque a été écrit, l'attribue expressément à Moïse : « On éleva un autel au Dieu d'Israël pour y offrir des holocaustes comme il est écrit dans la loi de Moïse, homme de Dieu [1]. » Néhémie parle de même [2]. Les rationalistes abusent de ce fait que les allusions à la loi sont plus fréquentes dans les livres écrits après la captivité que dans les livres antérieurs, mais rien n'est plus facile que de se rendre compte de cette particularité. Esdras avait inauguré une période nouvelle, celle des scribes et des docteurs qui, faisant profession d'étudier et d'expliquer les livres de Moïse, en parlaient naturellement plus souvent. La loi était aussi alors plus fi-

23 ; xxxii, 7, 8, 9. — Nob était aussi une ville sacerdotale du temps de Saül, I Sam. (I Reg.), xxii, 19, parce que là se trouvait le Tabernacle ; cf. *ibid.* xxi, 4, où il est question des pains de proposition qu'on plaçait dans le Tabernacle. Ce qui regarde Nob est d'autant plus remarquable qu'elle est appelée expressément « ville sacerdotale » et qu'elle ne figure pas dans la liste de Josué, non plus que dans celle des Paralipomènes, ce qui montre bien que ce ne sont pas des faussaires qui ont fabriqué tardivement cette liste, comme le prétend M. Wellhausen, en y insérant tous les noms de villes auxquels se rattachaient des souvenirs religieux. Voir sur toute la question G. Vos, *Mosaic origin of the Pent. Codes*, p. 130-138, et, sur les villes sacerdotales que M. Wellhausen dit n'avoir été primitivement que des lieux d'asile, voir A. P. Bissell, *The law of asylum in Israel*, Leipzig, 1884 ; E. C. Bissell, *The Pentateuch*, p. 123-131.

1. I Esd. iii, 1-4. — Esdras n'avait pas d'ailleurs le même esprit que l'Élohiste, observe avec raison F. Delitzsch, *Der Esra der Ueberlieferung und der Esra der neuesten Pentateuchkritik*, dans la *Zeitschrift für lutherische Theologie*, 1877, 3. Heft.

2. Néh. ou II Esd. i, 7 ; viii, 14 ; xiii, 1.

dèlement observée et parce qu'elle était mieux connue et parce que les maux de la captivité avaient guéri une partie du peuple de son penchant à l'idolâtrie. La lecture du Pentateuque et l'explication régulière qu'on en fit au peuple toutes les semaines, le jour du sabbat, rendit vulgaire la connaissance de la loi qui, auparavant, n'avait pu être que le privilège des lettrés. La situation intellectuelle et morale des Juifs changea ainsi totalement à partir de la captivité.

Il est faux d'ailleurs, d'après ce que nous venons de voir à propos du rituel, que l'histoire sainte soit muette sur les observances mosaïques pendant la période des Juges et des Rois, et il importe de remarquer que la mention positive de certaines de ces observances par les historiens et par les prophètes hébreux renverse de fond en comble toute l'argumentation échafaudée sur le silence des mêmes écrivains par rapport à quelques autres prescriptions, dont ils n'ont pas eu occasion de parler. En effet, comme nous l'avons remarqué en commençant cette discussion, de ce que certaines lois étaient violées, ou de ce que leur observation n'est pas certifiée par les Livres Saints, il ne s'ensuit en aucune façon que ces lois n'existaient pas. Quand les lois au contraire sont observées, nous pouvons en déduire sûrement leur existence. C'est ainsi que nous pouvons prouver l'origine mosaïque de la loi par la manière dont on remplissait ses prescriptions, celles qui concernaient, par exemple, la manière de construire l'autel du vrai Dieu [1] ; la durée de l'esclavage [2] ; l'homicide qui se réfugie près de l'autel [3] ; les devins et les maléficiers [4] ; les vian-

1. Ex. xx, 25 ; Deut. xvii, 5 et Jos. viii, 30-31.
2. Ex. xxi, 2 ; Lév. xxv, 39-41 ; Deut. xv, 12 et Jér. xxxiv, 14.
3. Ex. xxi, 14 et I (III) Reg. i, 1-53 ; ii, 28-31.
4. Ex. xxii, 18 ; Lév. xix, 31 ; xx, 27 ; Deut. xviii, 10-12 et 1 Sam. (1 Reg.), xxviii, 3, 9.

des des animaux morts naturellement ou par accident [1]; les animaux impurs [2]; la pureté légale [3]; l'offrande de l'encens à Dieu [4]; la convocation aux assemblées publiques [5]; le temps que le cadavre d'un supplicié doit rester attaché à la potence [6]; la défense du mariage entre divorcés [7]; les villes de refuge pour les hommes coupables d'un meurtre involontaire [8]; la faculté de rachat d'un immeuble accordée aux parents du vendeur [9]; la défense de toucher aux vases sacrés [10]; la prohibition des liqueurs enivrantes [11] faite aux Nazaréens; la protection à accorder aux étrangers [12]; le nombre des témoins requis dans les cas litigieux [13]. Moïse avait défendu aux Israélites d'épouser des Chananéennes [14]. Nous trouvons des allusions visibles à cette défense dans les Juges et dans les Rois [15]. Quant aux faits racontés par le Pentateuque, les livres de l'Ancien Tes-

1. Ex. xxii, 31; Lév. xvii, 15; xxii, 8; Deut. xiv, 21 et Ézéch. iv, 14; xliv, 31.
2. Lév. xi, 7. 29 et Is. lxv, 4; lxvi, 17.
3. Lév. xv, 16 et I Sam. (I Reg.) xxi, 4.
4. Ex. xxx, 7-8 et I Sam. (I Reg.) ii, 28.
5. Num. x, 3 et Joel, ii, 15.
6. Deut. xxi, 23 et Jos. viii, 29. L'antiquité du livre de Josué est niée par les rationalistes, qui font de cet écrit la sixième partie de l'Hexateuque; nous indiquons néanmoins ici et note 7 l'accord qui existe entre le Pentateuque et Josué, parce qu'il est digne de remarque, sinon pour les incrédules, du moins pour ceux qui considèrent avec raison Josué comme une histoire ancienne, œuvre d'un auteur différent de celui qui a composé les cinq livres du Pentateuque.
7. Deut. xxiv, 4 et Jér. iii, 1.
8. Ex. xxi; 13; Num. xxxv, 11 et Jos. xx, 1-9.
9. Lév. xxv, 24-25 et Ruth, iv. 4, 6; Jér. xxxii, 7-8.
10. Num. iv, 15 et II Sam. (II Reg.), vi, 6.
11. Num. vi, 3 et Jud. xiii, 14; Amos, ii, 12.
12. Ex. xxii, 21; Deut. x, 18 et Jér. vii, 6. Voir plus haut, p. 85.
13. Deut. xvi, 6 et I (III) Reg. xxii, 10. Cf. aussi Lév. xviii, 19; Ex. xxii, 26 et Ézéch. xviii, 6, 8; de même Deut. xvii, 12 et Osée, iv, 4.
14. Ex. xxxiv, 16; Deut. vii. 3; Jos. xxiii, 12.
15. Jud. iii, 6; III Reg. xi, 2. Remarquer dans ce dernier passage la formule « dit Jéhovah, » qui est un appel direct à la Loi.

tament antérieurs à la captivité en parlent si fréquemment [1] que la critique négative, tout en cherchant à échapper aux conséquences que l'on peut tirer de là contre ses affirmations, n'ose point nier que les écrivains bibliques n'aient connu les événements racontés dans la Genèse et dans l'Exode. On n'a donc pas le droit de soutenir que les livres de Moïse n'ont été connus en Israël qu'après Josias, Ézéchiel et Esdras.

Tous les arguments qu'allèguent les incrédules contre l'origine mosaïque du Pentateuque sont donc sans valeur et la tradition antique n'est pas ébranlée par la critique moderne [2]. L'histoire sainte, loin de prouver que la Loi est l'œuvre du temps, un développement naturel de la civilisation hébraïque, établit au contraire que la législation mosaïque est une œuvre divine. Ce n'est point le peuple de Dieu qui a fait la Loi ; c'est la Loi qui a fait le peuple de Dieu. Quoi qu'on puisse dire, l'histoire de la race d'Abraham et de Jacob est humainement inexplicable ; elle est véritablement miraculeuse, même sans parler des faits merveilleux qu'on y rencontre en si grand nombre. La réponse du chapelain de Frédéric II de Prusse reste toujours vraie. A ce prince incrédule, qui lui demandait une preuve courte et irréfragable de la divinité des Écritures, il répondit ce seul mot : « Israël [3] ! »

1. Voir l'énumération de ces faits, par M. l'abbé de Broglie, *Le caractère historique de l'Exode*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1887, p 105-138.

2. Nous ne réfutons pas ici l'objection contre l'authenticité du Pentateuque tirée des répétitions que prétend y relever le rationalisme, parce que nous pourrons le faire plus commodément en étudiant les quatres derniers livres de Moïse. Voir plus loin, chapitre X, article II. — Quant aux grands miracles du temps de l'exode, les plaies d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne. etc., nous en avons parlé dans le *Manuel biblique*, t. I, et avec plus de développements dans *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, et nous ne les discuterons pas ici pour les motifs qui ont été exposés dans l'*Introduction* du présent ouvrage, t. I, p. 71.

3. Bissell, *The Pentateuch*, p. 38.

CHAPITRE III

LA COSMOGONIE BIBLIQUE

La cosmogonie biblique a donné lieu à un grand nombre d'objections de genres divers. Les unes sont tirées de la forme du récit, les autres du fond. On en conteste l'antiquité à cause du langage de l'auteur; on en dénature le sens, le caractère et la portée; on soutient surtout que ce qu'elle nous enseigne sur l'origine du monde est inconciliable avec les données des sciences modernes. Nous allons répondre successivement à toutes ces difficultés.

ARTICLE Ier

DE LA FORME DU RÉCIT DE LA CRÉATION

I.— *Antiquité du récit de la création d'après l'étude philologique du texte.*

M. Wellhausen prétend prouver par la philologie l'origine récente du récit de la création. Selon lui, il n'a pu être rédigé qu'après la captivité de Babylone, parce que c'est alors seulement que plusieurs des expressions qu'on y rencontre sont devenues usuelles. — 1° Le premier mot de la Genèse, *berê'šîṭ*, était inconnu des anciens Hébreux, dans le sens de « commencement du temps ». Ils disaient *bâr'išônâh*, *baṭṭeḥillâh*, non *berê'šîṭ*[1]. — Assertion

1. *Prolegomena*, p. 411.

fausse. Quoique les nouveaux critiques nient l'authenticité de beaucoup de passages antérieurs à la captivité où le mot *rêšît* se lit dans le sens de « commencement du temps [1] », ils n'osent pas nier l'antiquité d'autres passages où l'on rencontre le mot contesté [2].

2° D'après M. Wellhausen, le mot *bârâ'*, exprimant l'action de « créer ex nihilo, » suppose une culture philosophique trop avancée pour pouvoir être antérieur à la captivité de Babylone. — Des raisons de ce genre ne prouvent rien contre les faits. La preuve que *bârâ'* était usité dans ce sens avant la fin de la royauté, c'est qu'on le lit dans des Psaumes anciens et dans les Prophètes [3].

3° M. Wellhausen cite aussi comme mots récents dans le récit de la création, *tôhû vâbôhû; hibdîl* et *nibdal*, « séparer » ; *raqî'a*, « firmament » ; *yammîm*, « la grande mer » ; *mîn*, « espèce » ; *demût*, « ressemblance » ; *zakkar* et *neqêba*, « mâle et femelle » ; *hayyah hâ-rômèśet*, « bête rampante ». Toutes ces affirmations sont fausses : nous trouvons au contraire dans le premier chapitre de la Genèse des mots qui en prouvent la très haute antiquité. Qu'il suffise de citer pour exemple le mot *tehôm*, désignant la mer comme en assyrien, signification dont la langue hébraïque perdit plus tard le souvenir, de même que, dans les chapitres suivants, les noms d'Abel et de Caïn, signifiant « fils ». La signification de ces mots s'était tellement perdue que ce n'est que par le déchiffrement des inscriptions cunéiformes dans ces dernières années qu'on a pu en découvrir le véritable sens [4].

1. Deut. XII, 12; Is. XLVI, 10; Jos. VIII, 7; XLII, 12.
2. Prov. XVII, 14; Osée, IX, 10; Mich. I, 13, etc.
3. Ps. LI, 12; LXXXIX, 13, 48; CIV, 30, texte hébreu; Is. IV, 5; Amos, IV, 13. Voir aussi Deut. IV, 32.
4. On peut voir les preuves dans la *Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 195, 196, 206, 248-249, 428.

II. — *Caractère du récit de la création,*

Le premier chapitre de la Genèse est écrit sous forme de narration et en prose. On l'a appelé un « hymne », mais cette expression est inexacte, si on l'emploie dans le sens strict, c'est-à-dire comme désignant une espèce de poème lyrique. Il n'existe dans la Bible hébraïque aucun chant en prose. Or le récit de la création n'est pas écrit en vers ; on n'y retrouve ni la mesure du vers ni le parallélisme, c'est-à-dire ce trait caractéristique de la poésie hébraïque qui consiste essentiellement à répéter deux fois la même pensée en termes différents [1]. On a voulu voir, il est vrai, une sorte de refrain, indiquant un poème, dans les formules systématiquement répétées : « Et Dieu vit que c'était bon » ; « Et il fut soir et il fut matin, jour premier ou second. » Mais cette répétition n'est pas un refrain proprement dit ; elle n'a point pour but de marquer la fin d'une strophe ; elle est simplement destinée à soulager la mémoire et à aider à retenir plus facilement le récit, de même que les locutions analogues dans les tables généalogiques : « Et un tel vécut tant d'années, et il engendra des fils et des filles, et ses jours furent de tant d'années et il mourut [2]. » Avant l'invention de l'écriture ou même lorsque l'usage en était encore très rare, la nécessité de conserver par cœur le souvenir des événements, obligeait de se servir, pour les fixer, de procédés mnémotechniques, et en particulier de tournures identiques [3]. Le peuple nous offre encore aujourd'hui un exemple

1. Tout au plus peut-on voir un cas de parallélisme dans un seul verset, I, 27, où la répétition peut s'expliquer d'ailleurs par l'intention qu'a eue l'auteur sacré de faire mieux ressortir l'idée qu'il exprimait. — Sur le parallélisme et les caractères propres de la poésie hébraïque, voir *Manuel biblique*, 5e éd. t. II, nos 585-606, p. 189-211.

2. Gen., V, XI.

3. Voir un exemple de ces répétitions dans le *Roman égyptien des deux frères*, reproduit presque intégralement dans la *Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 43-57.

frappant de ces usages primitifs. Les histoires et les contes populaires qui se transmettent de bouche en bouche sont pour ainsi dire tous fondus dans un même moule [1]. La cosmogonie remontant à l'origine même de l'homme, il n'est pas étonnant qu'elle soit rédigée sous une forme facile à conserver.

Cependant la cosmogonie mosaïque, quoiqu'elle ne soit pas un poème proprement dit, est écrite en une langue pleine d'images ou, si l'on veut, poétique. Les métaphores y abondent et le récit gagne ainsi en beauté ce qu'il perd en précision. Au commencement des temps, le langage n'avait pu encore accumuler ce trésor d'idées générales et de mots abstraits qui font de nos langues modernes des instruments si propres à l'expression des idées philosophiques et scientifiques ; on ne parlait alors qu'en figures ; le monde invisible ne se présentait aux yeux de l'esprit que sous des formes et des couleurs empruntées au monde visible, et l'imagination voyait sous la figure des choses sensibles les idées des choses qui ne tombent pas sous les sens. Des mots matériels étaient ainsi choisis pour rendre des conceptions immatérielles. Une telle manière de parler était peu scientifique, mais elle était populaire et à la portée de tout le monde. La Bible et, en particulier, le commencement de la Genèse, est écrit dans cette langue imagée.

De ce qui précède, il faut conclure qu'on ne doit pas chercher dans la cosmogonie mosaïque un exposé scientifique de l'origine du monde, rédigé avec l'exactitude technique des savants modernes, dans une langue sévère, n'usant que de mots précis et d'une signification rigoureusement déterminée. On y rencontre au contraire des termes et des locutions métaphoriques, par conséquent un peu vagues ; des anthropomorphismes, qui nous représentent Dieu parlant et agissant comme un homme, etc. La tâche

1. Voir E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, 2 in-8°, Paris, 1887.

de l'exégète, consiste donc à démêler les expressions propres et les expressions figurées, à discerner le sens exact des unes et des autres. La règle que l'on doit suivre dans l'interprétation du texte sacré, c'est de le prendre dans le sens propre, toutes les fois qu'on n'a aucun motif sérieux de s'en écarter. Si un passage, ainsi entendu, s'accorde avec le contexte, est conforme aux données de la raison ou à l'analogie de la révélation, ne contredit point le témoignage de l'histoire ou les résultats certains de la science, il n'y a aucun doute sur sa véritable signification. Mais si une ou plusieurs de ces conditions font défaut, c'est un indice que ce passage doit être interprété dans un sens figuré et alors il faut se servir des lumières que nous offrent la raison, l'histoire ou la science pour en déterminer le véritable sens. Ces principes posés, nous allons montrer que le premier chapitre de la Genèse nous enseigne la doctrine que l'Église y a toujours vue, qu'il ne contient aucune erreur, et que les objections scientifiques soulevées contre lui sont sans fondement.

ARTICLE II

DE L'INTERPRÉTATION DU PREMIER CHAPITRE DE LA GENÈSE

§ I. — ENSEIGNEMENTS CONTENUS DANS LE RÉCIT DE LA CRÉATION

D'après les Pères et les docteurs, le Saint-Esprit nous enseigne dans le récit de la création du monde plusieurs vérités fort importantes, et notamment l'existence d'un Dieu unique et tout-puissant, contrairement aux croyances polythéistes des contemporains de Moïse. Moïse n'établit pas, à la vérité, comme le ferait un philosophe moderne, sous forme de proposition théorique, que Dieu existe, qu'il est unique et tout-puissant. Rien n'est plus étranger au génie oriental que nos procédés occidentaux d'analyse, d'exposition méthodique et abstraite. Mais

Moïse affirme la vérité sous forme concrète, comme un fait. Il nous dit que Dieu a agi; il nous apprend par cela même qu'il est, et la manière dont Dieu agit nous révèle quelle est sa nature.

L'acte divin, c'est l'acte de la création. « Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. » Il résulte de là : 1° que le monde n'est pas éternel, puisqu'on nous marque ici son commencement ; 2° que Dieu existe avant le monde et hors du monde, comme l'ouvrier est antérieur à son œuvre et distinct d'elle; que, par conséquent, les créatures ne sont pas une partie de Dieu et ne peuvent être des dieux; 3° que le monde a été tiré du néant ou, en d'autres termes, qu'il n'a pas été formé d'une matière préexistante et qu'il ne provient de Dieu ni par émanation ni par génération. Le sens vrai du verbe ברא, *bârâ'*, employé ici par le texte original, est celui de produire *ex nihilo*. L'équivalent du mot *ex nihilo* ne se lit pas dans le Pentateuque hébreu, parce que la langue de Moïse n'avait aucune expression correspondante, mais le sens que la Bible attache au verbe *bârâ'* ne saurait être contesté. Des incrédules contemporains le nient cependant, comme M. Soury, par exemple :

L'exégèse moderne repousse l'interprétation de création *ex nihilo* qu'on donne souvent à ce verbe hébreu (ברא, *bârâ'*). Ce verbe signifie essentiellement *tailler*, *couper*, *émonder*, dans le sens de couper les arbres d'une forêt, etc. Loin d'exclure l'idée d'une matière préexistante, il l'implique. Aussi bien, des passages comme Gen. I, 27 et II, 7, par exemple, montrent que la notion d'une création *ex nihilo* n'a aucun fondement dans le texte hébreu [1].

Rien n'est plus faux que ces assertions. Dans les deux

1. « Voir *Die Genesis*, für die III^te Auflage nach Dr Aug. Knobel neu bearbeitet von Dr A. Dillmann (1875), p. 18 » J. Soury. *Théories naturalistes du monde et de la vie dans l'antiquité*, in-8°, Paris. 1881, p. 48-49.

premiers chapitres de la Genèse, on trouve quatre verbes différents pour exprimer l'action créatrice de Dieu : 1° *bârâ'*, *créer* ; 2° *'âsâh*, *faire* ; 3° *yâsar*, *former* ; 4° *bânâh*, *bâtir*. *Bârâ'* est dit de la création de l'univers, I, 1 ; des grands poissons de mer, ŷ. 21, et de l'homme, ŷ. 27. Partout ailleurs, Dieu *fait* ses créatures de la substance déjà créée, ŷŷ. 7, 16, 25, ou bien il *forme* les bêtes des champs de la terre, II, 19, ou bien enfin il *bâtit* la femme, II, 22 [1]. Non seulement ici, mais dans presque tous les passages de l'Écriture où l'on rencontre le mot *bârâ'*, il exprime la création *ex nihilo* [2]. Ce mot est réservé à Dieu, c'est lui qui en est toujours le sujet, pour marquer la création du ciel et de la terre [3]. De plus, Dieu produit la créature par sa seule volonté. Le mode de création dans la Genèse est la parole, c'est-à-dire un acte de volonté :

> *Dixit et facta sunt ;*
> *Ipse mandavit et creata sunt.*
> Il a dit et (tout) a été fait ;
> Il a commandé et (tout) a été créé [4].

Il est impossible de marquer d'une manière plus formelle que les créatures ont été tirées du néant, puisqu'elles n'ont pas d'autre cause et d'autre raison de leur existence que la volonté de Dieu [5]. L'artiste le plus habile ne

1. Cf. Is. XLIII, 7. Dans ce seul verset, Isaïe emploie les trois premiers mots

2. J M Fuller, *The Students' Commentary on the holy Bible*, 1879, t. I, p. 11.

3. Gen. I, 1 ; Is. XL, 26 ; XLV, 8 ; XL, 28, etc. On peut voir tous les passages réunis dans Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 235-236, et les observations concluantes qu'il fait sur le sens de *créer* attribué avec raison à *bârâ'*.

4. Ps. CXLVIII, 5. — « Jussum creationem præcessit, dictum quidem a Mose humano more, Deo vero convenienter et decore factum. » S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. XII, pars II, t. XLV, col. 999.

5. « Cum in omni operatione tria sint principalia, qui facit, et

saurait rien produire par sa seule volonté ; il lui faut une matière préexistante et des instruments pour réaliser ses conceptions, mais le créateur n'a qu'à vouloir et tout ce qu'il veut est aussitôt réalisé : « Il ne lui en coûte qu'un seul mot, c'est-à-dire qu'il ne lui coûte que de le vouloir [1]. » Il dit : « Que la lumière soit ! » et la lumière fut.

Le premier verset porte : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Il indique la création des éléments de la matière, faite par Dieu au commencement des temps. Le temps, qui n'est que la succession des choses finies, commença avec la création même des choses finies. Ce que Dieu créa en premier lieu, ce furent les éléments mêmes du monde. La langue hébraïque, à défaut d'autres expressions, les désigne sous les noms de *ciel* et de *terre*, comprenant l'ensemble des choses créées [2]. Ce premier verset n'est donc pas un résumé de tout le chapitre, comme quelques-uns l'ont pensé, c'est l'affirmation de l'acte divin produisant la création primitive.

Après que Dieu eut créé les éléments de la matière, il les organisa. Moïse nous dit que Dieu fit cette organisation en six temps, qu'il appelle jours. La création des éléments est en dehors de ces six jours. La nature même de ces jours est le sujet de nombreuses controverses et d'intarissables

quod fit, et ex quo fit, tria nomina sunt edenda in legitima operis enarratione: persona factoris, species facti, forma materiæ. Si materia non edetur, ubi et opera et operator edentur, apparet ex nihilo eum operatum... Eo ipso dum non ostenditur ex aliquo factum, manifestatur ex nihilo factum. » Tertullien, *Adv. Hermogenem*, XX-XXI, t. II, col. 215-216.

1. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part., ch. I : « Fabricam fecit, non malleo sed præcepto, dit S. Pierre Chrysologue ;... elementorum membra non ingenio, sed jussione compegit ;... massam sæculi auctoritate, non carbone conflavit. » *Serm.* XLVIII, t. LII, col. 334-335.

2. Voir S. Augustin, *De Gen. lib. imperf.* III, 9, 10, t. XXXIV, col. 223-224.

objections pour la solution desquelles on a imaginé des systèmes divers qu'il nous faut maintenant exposer.

§ II. — DES JOURS GÉNÉSIAQUES.

I. — *Exposé des divers systèmes d'interprétation des jours génésiaques.*

Il existe quatre explications principales des jours de la Genèse. La première est l'explication *littérale*. Elle consiste à prendre tous les mots du texte sacré au pied de la lettre et à admettre, par conséquent, que l'univers a été créé en six jours de 24 heures, composés chacun d'un soir et d'un matin, d'une nuit et d'un jour [1].

Le second système est celui de l'explication *idéale*, appelée aussi *allégorique* ou *mystique*. Il consiste à admettre avec saint Augustin que Dieu a tout créé simultanément, en un seul instant, et que la distinction des œuvres de la création, dans le récit de Moïse, n'a point d'autre but que de mettre plus aisément la cosmogonie à la portée de notre intelligence, en nous la présentant, non pas d'un seul coup, mais dans des tableaux successifs. Dieu n'a donc pas mis six jours à produire l'univers, il l'a tiré de rien en un seul instant, par un acte de sa volonté ; seulement l'exposition en est distribuée en six jours, d'une manière figurative, pour classer ainsi les principales œuvres divines.

Les modernes qui adoptent l'explication idéale de saint Augustin la modifient de la manière suivante : Moïse ne décrit pas la création objectivement, mais subjectivement; il ne raconte pas ce qui s'est passé en effet, extérieurement, dans la production de l'univers, mais ce qui s'est passé en lui-même, intérieurement, quand Dieu lui a manifesté ses œuvres dans une série de visions. La distinction

1. Cette opinion est celle de Bosizio, Sorignet, Eirich, Glaire, Veith (de Vienne, juif converti), Keil, *Genesis*, 1866, p. 15.

des jours n'est pas autre chose que la distinction des visions. Dieu, pour faire connaître à son prophète son pouvoir créateur, lui fit voir en six visions, qui purent avoir lieu en six jours différents, les six tableaux que l'auteur sacré nous a dépeints dans le premier chapitre de la Genèse [1]. Un savant français contemporain, M. Faye, se rattache à ce système, et expose ainsi ses idées :

Moïse a eu recours à cette belle allégorie de l'Ouvrier divin qui, après avoir mis six jours à parfaire sa tâche, se repose le septième jour. Quant aux détails (de la cosmogonie biblique), ils sont tous puisés de la manière la plus simple et la plus naturelle dans les notions courantes de cette lointaine époque où la science naissante se réduisait à la traduction immédiate de nos impressions...La Bible suit l'ordre naturel des choses, procédant du simple au compliqué, pour aboutir à l'homme, le dernier-né, le seul être de la création qui ait reçu un caractère divin [2].

1. Cf. Henri Martin (de Rennes), dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1882, p. 292. Michelis, l'un des fondateurs de la revue catholique *Natur und Offenbarung* à Münster, 1855, admet six visions montrées à Moïse en six tableaux et reproduits par lui dans un ordre idéal. Kurtz, *Bibel und Astronomie*, Berlin, 1849, p. 41, avait supposé de même six visions prophétiques appelées jours. Moïse nous a raconté, non comment le monde avait été créé, mais comment cette révélation lui avait été faite. Kurtz est un idéaliste restitutionniste. J.-B. Baltzer, catholique de Breslau, *Biblische Schöpfungsgeschichte*, Leipzig, 1867, croit que Moïse n'a pas entendu suivre l'ordre chonologique, mais un ordre idéal et logique; on peut rattacher a son système celui de Mgr Clifford, évêque de Clifton en Angleterre, *Dublin Review*, avril 1883, et de M. B. Schäfer, malgré de nombreuses différences. Théodore Zollmann (Allemand de New-York), *Bibel und Natur*, 1869 a remporté le prix proposé par une association de protestants orthodoxes à celui qui aurait le mieux résolu la question de l'accord de la Bible avec les sciences; il pense que la Genèse expose le plan qui existait dans l'esprit de Dieu, non la manière dont il l'a réalisé.

2. H. Faye, *Sur l'origine du monde*, 2e édit., 1885, p. 12, 20.

Le troisième système est celui des *intervalles*; on l'appelle aussi théorie de la *restitution* ou de la *restauration*. Il consiste à supposer qu'un espace de temps indéfini s'est écoulé entre l'acte proprement dit de la création et les six jours décrits par Moïse. Pendant ces six jours, Dieu *restitua* ou rétablit la création. Par le premier acte créateur, la terre fut rendue propre à servir d'habitation aux êtres organisés, longtemps avant le commencement des jours génésiaques. C'est pendant cet *intervalle* et cette période indéfinie que vécurent et moururent les plantes et les animaux qu'on trouve aujourd'hui à l'état fossile dans les couches terrestres. Cette terre avec ses habitants et ses productions fut détruite par une catastrophe à laquelle on peut voir, si l'on veut, une allusion, dans les paroles : « La terre était vide et nue[1], » c'est-à-dire dans un état de chaos. L'état de chaos indiqué par ce verset ne peut guère s'appliquer à l'œuvre divine, telle qu'elle venait de sortir des mains du Créateur ; il présuppose une révolution, ayant amené la destruction préalable d'un ordre de choses antérieur, et doit être considéré comme le point de départ d'une création nouvelle, laquelle nous intéresse plus directement, parce qu'elle devait se terminer par la création de notre premier père [2].

Le quatrième système est celui des *jours-époques*, ainsi nommé parce qu'il considère chacun des six jours de la création comme signifiant une époque d'une longueur indéterminée, non une durée de 24 heures. On l'appelle aussi système *concordiste*, parce qu'il admet qu'il y a *concorde*

1. Gen. I, 2.

2. Westermayer, *Das alte Testament und seine Bedeutung*, Schaffouse, 1860-1861 ; Wiseman, *Discours sur les rapports entre les sciences et la religion révélée;* J. Hutton. *Theory of the earth*, 1795 ; Molloy, *Géologie et révélation ;* Bukland, Chalmers, etc. On peut rattacher à ce système celui de M. Fabre d'Envieu, qui suppose des créations antérieures à la nôtre. *Les origines de la terre et de l'homme*, Paris, 1873.

ou accord complet entre la Genèse et les sciences, par opposition aux autres théories, dites *non-concordistes*, qui nient cet accord entre la géologie et le récit mosaïque [1]. Les partisans des jours-époques entendent donc par les jours génésiaques de longues périodes, pendant lesquelles le monde s'organise progressivement et conformément aux lois physiques données à la matière par le Créateur. En vertu de ces lois, la terre devient peu à peu apte à être le siège de la vie organisée ; quand elle est suffisamment préparée, Dieu produit, par son action immédiate, les plantes et les animaux. Ceux-ci se développent alors, naissent et meurent, d'après les lois de leur nature. L'homme apparaît le dernier sur la terre, créé immédiatement par la main de Dieu. La théorie des jours-époques a été exposée pour la première fois par Cuvier en 1821.

II. — *Critique des systèmes d'interprétation des jours génésiaques.*

Des quatre systèmes que nous venons de faire connaître sommairement, le premier ne paraît pas soutenable. Quoiqu'on doive conserver ordinairement leur sens propre aux mots de la Sainte Écriture, il est certain qu'il faut les entendre dans un sens figuré et métaphorique, lorsque ces mots, pris dans leur acception propre, donneraient un sens faux. Or c'est ici le cas, puisque la géologie et la paléontologie établissent d'une manière indubitable que le monde, dans son état actuel, n'a pas été produit en une semaine, mais qu'il s'est écoulé bien des siècles avant que les animaux aujourd'hui vivants et l'homme parussent sur la scène du monde.

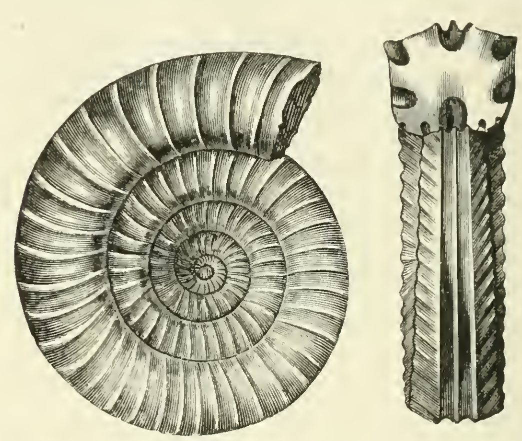
1. Il existe aussi des systèmes intermédiaires, parmi lesquels il faut signaler surtout celui qui mêle à doses plus ou moins grandes le système idéaliste avec le système concordiste, comme l'a fait M. Stara, *Zur Erklärung des Hexaëmeron*, dans le *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1884, p. 195-201.

Le premier chapitre de la Genèse abonde, comme nous l'avons remarqué, en expressions métaphoriques et en images de toute sorte ; il doit par conséquent être expliqué comme tel. Tout le monde sans exception, même les partisans de l'explication littérale, sont obligés d'admettre un grand nombre de locutions figurées dans le récit mosaïque. Il n'est personne qui ne convienne que c'est par métaphore que Dieu nous est représenté *proférant des paroles*, *voyant* que ce qu'il a fait est bien, *appelant* la lumière jour et les ténèbres nuit. Les sciences nous montrent que le mot *yôm*, *jour*, est aussi employé dans un sens métaphorique. Il ne désigne pas certainement, avant le quatrième jour, la succession ordinaire du jour et de la nuit produite par la révolution de la terre autour du soleil, puisque le soleil ne brillait pas encore à l'horizon ; il est donc pris alors dans un sens figuré ; il l'est aussi dans la dernière partie du récit. Avec nos habitudes de langage, nous pouvons trouver forcé l'emploi du mot jour pour exprimer une époque indéterminée, et néanmoins nous l'employons souvent nous-mêmes d'une manière analogue, quoique nos langues, qui se servent ainsi du mot jour pour marquer une durée indéterminée, soient très riches en expressions de ce genre : durée, époque, période, etc. En hébreu, au contraire, il n'existe que le mot *yôm*, « jour » pour indiquer un temps d'une durée indéterminée, comme celui que nous entendons par les mots époque ou période.

Ce qui prouve que *yôm* désigne ici une époque, c'est que la terre renferme dans son sein des restes de plantes et d'animaux sans nombre et que les couches géologiques sont d'immenses cimetières où les morts se sont entassés par myriades :

> The Earth has gathered to her breast again
> And yet again, the millions that were born
> Of her unnumbered, unremembered tribes.

Or, il n'est possible de conserver à *yôm* le sens de jour de vingt-quatre heures qu'en supposant que Dieu a créé à l'état fossile tous ces débris incalculables de plantes et d'animaux ; mais une telle hypothèse ne saurait être acceptée par quiconque a étudié la géologie sur place. Les terrains de sédiment ou de dépôt ont une épaisseur de plusieurs

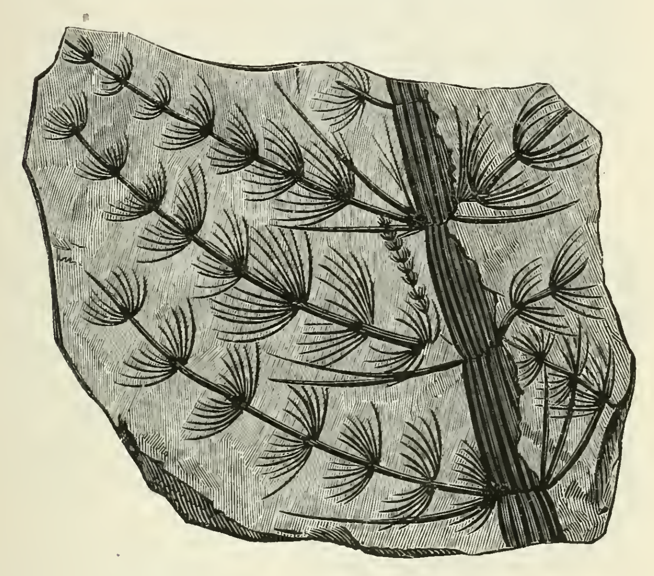


57. — *Ammonites bisulcatus.* Vue latérale et vue antérieure.

kilomètres[1]. Il faudrait donc admettre que ces couches si épaisses, qui ont l'apparence de dépôts, n'en sont point. Il faudrait admettre aussi que les milliards de végétaux et d'animaux qui y sont enfouis ont été créés morts ; que des espèces, des genres entiers, comme les trilobites[2] qui caractérisent les terrains primaires et disparaissent dans les ter-

1. « En additionnant les épaisseurs de toutes les assises des terrains de sédiment dans les localités où ils sont le plus complets, sinon le plus développés, on arrive à un chiffre de 35,000 à 40,000 mètres. » Contejean, *Éléments de géologie et de paléontologie*, in-8°, Paris, 1874, p. 105. Cf. p. 459.
2. Voir plus loin le trilobite, Figure 64, p. 198.

rains secondaires; comme les ammonites[1] qui caractérisent les terrains secondaires et n'apparaissent plus dans les tertiaires, n'ont jamais vécu; que les plantes fossiles de la houille[2], comme les innombrables coquillages qui forment le terrain crétacé[3], comme les nummulites du terrain ter-



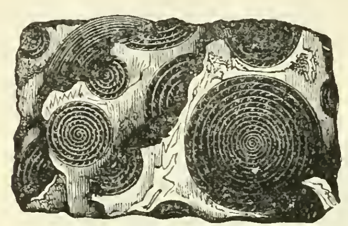
58. — *Asterophyllites equisetiformis.*

1. Voir Figure 57, l'*Ammonites bisulcatus*. L'Ammonite, vulgairement *Corne d'Ammon*, est un céphalopode à coquille circulaire enroulée en spirale dans un plan. Ses cloisons sont très nombreuses, à bords découpés, ramifiés ou persillés. Il en existe une multitude d'espèces, de formes très variées, et abondamment répandues dans le groupe jurassique et dans le terrain crétacé.

2. Voir Figure 58, l'*Asterophyllites equisetiformis*, plante fossile du terrain houiller.

3. Voir plus loin, Figure 70, p. 215, un spécimen des coquillages qui forment la craie.

tiaire[1], comme les débris de crinoïdes qui forment le calcaire à entroques[2], etc., sont de purs *lusus naturæ.*



59. — Coupes de nummulites dans un calcaire.



60. — Calcaire à entroques.

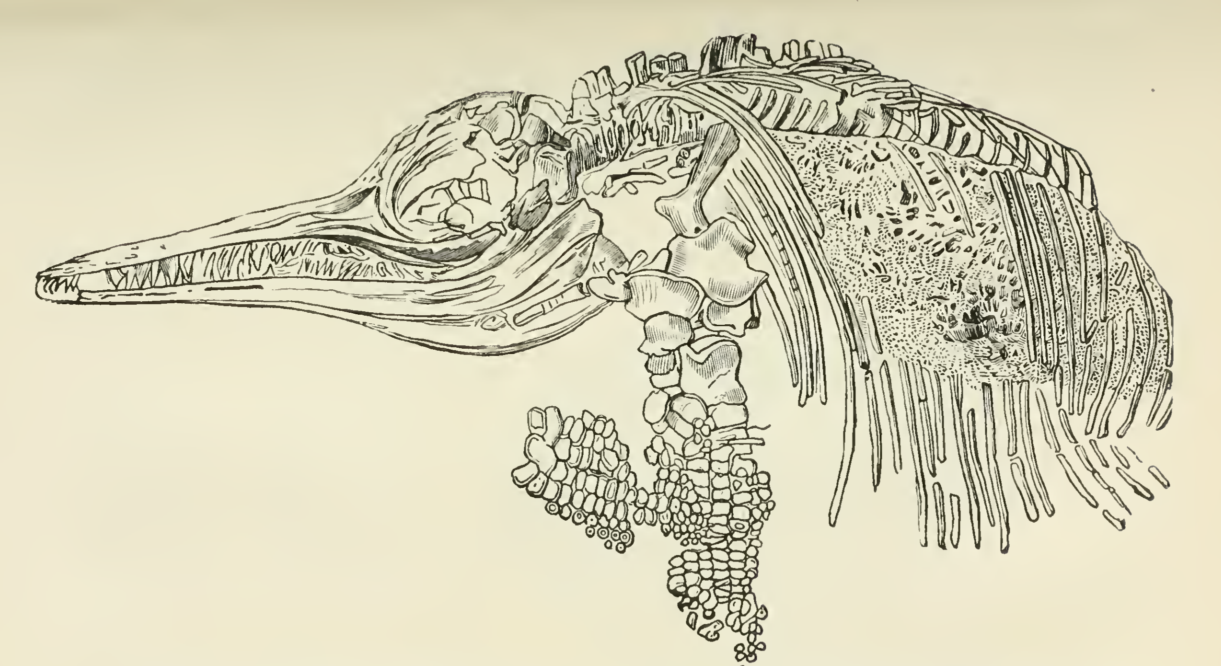
Pour quel motif [Dieu] aurait-il imprimé dans les couches de houille, comme un sceau attestant leur origine, l'empreinte fausse de racines, de feuilles, de fruits, qui n'auraient jamais appartenu à un végétal? Pour quel motif aurait-il créé l'apparence de fragments de coquilles qui n'auraient jamais été brisées, l'apparence de parties de squelettes qui n'auraient jamais été séparées, l'apparence d'animaux surpris par la mort au moment de la digestion et renfermant encore les restes d'un repas qu'ils n'auraient pas pris[3]?

Quand on rencontre dans les terrains fossiles, au milieu des traces de gouttes de pluie, les empreintes de pattes d'oiseaux

1. Voir Figure 59, le calcaire à nummulites.

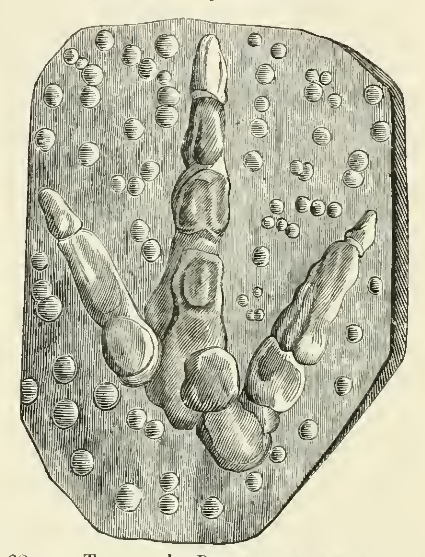
2. Voir Figure 60, un spécimen de calcaire à entroques. On appelle entroques les articles détachés ou brisés de la tige des crinoïdes. Des bancs fort étendus sont entièrement composés de ces débris.

3. « On a encore trouvé dans l'estomac de l'ichthyosaure les écailles des poissons dont il faisait sa nourriture. » Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, in-12, Paris, 1885, p. 25-26. Voir Figure 61, l'ichthyosaure fossile avec les écailles fossilisées des poissons dont il s'était nourri.



61. — Squelette d'icthyosaure fossile contenant les écailles et les arêtes de poissons non digérés qui lui avaient servi de nourriture. Par l'aplatissement, l'estomac de l'animal a été un peu amplifié.

ou d'autres animaux [1], comment peut-on croire que les êtres qui ont laissé ces vestiges n'ont pas marché, n'ont pas vécu? Comment peut-on s'empêcher de reconnaître qu'ils n'ont pas été créés par conséquent à l'état fossile?



62. — Traces de *Brontozeum giganteum* avec empreintes de gouttes de pluie.

En dehors du premier système, qui est condamné par la science, les trois autres nous semblent pouvoir être soutenus, selon les préférences de chacun. Le système des *intervalles* a le mérite de conserver au mot jour sa signification ordinaire de durée de 24 heures. C'est là ce qui a déterminé plusieurs exégètes à l'accepter. Nous ne le croyons pas cependant fondé en raison, parce que le texte n'indique point la catastrophe supposée par cette explication entre la création de la matière première et celle du monde actuel; il n'a aucune base scientifique et les résultats des recherches paléontologiques démontrent que le monde ac-

1. Voir Figure 62, des traces du *Brontozeum giganteum* avec des empreintes de gouttes de pluie sur le grès du trias des États-Unis. — On a retrouvé des traces de pas du *Labyrinthodon* (*Chirotherium*), voir R. Hoernes, *Elemente der Palaeontologie*, in-8°, Leipzig, 1884, fig. 577 et 578, p. 454; d'oiseaux, etc.; voir S. Kinns, *Moses and Geology*, in-8° Londres, 1882, fig. 64, p. 274; A. Zittel, *Aus der Urzeit*, fig. 78, p. 272.

tuel n'a pas été créé en six jours, mais s'est développé lentement et longuement.

[La théorie de la restitution] suppose des cataclysmes, qui, à diverses époques, et spécialement avant la création décrite dans la Genèse, auraient anéanti toute vie sur la terre et établi une ligne de démarcation tranchée entre les êtres précédemment créés et ceux qui sont venus postérieurement habiter la terre. Or, l'étude plus attentive des terrains et des fossiles qu'ils renferment montre que ces bouleversements, que l'on croyait pouvoir admettre autrefois, n'ont point existé ; qu'entre la flore et la faune d'une période géologique et la flore et la faune de la période suivante, il n'y a point eu de solution de continuité. Les espèces d'une époque empiètent sur l'époque suivante et réciproquement. Parmi les mollusques qui vivent actuellement dans nos mers, et même parmi les mammifères contemporains de l'homme, il en est plusieurs qui ont vécu bien des siècles, et peut-être même bien des milliers d'années, avant son apparition sur la terre. On ne peut donc pas supposer que ces animaux n'ont été créés que quelques jours avant la création de l'homme [1].

Quant à la théorie idéale, elle plaît à beaucoup d'esprits, parce qu'elle coupe court à toute difficulté dans la conciliation du récit mosaïque avec les données de la science. Dès lors que Moïse ne décrit pas réellement de quelle manière l'univers a été organisé et s'est développé, mais nous trace seulement un tableau imaginaire, il n'y a plus ni contradictions ni rapprochements possibles entre sa description poétique et les données scientifiques des géologues. Ce système paraît forcé et il nous semble pousser bien loin l'explication figurée de l'Écriture. Cependant comme il n'est pas démontré qu'il soit faux, il est permis assurément à ceux qui le jugent le meilleur de l'embrasser à leur gré.

Pour nous, nous adoptons la théorie des jours-époques, qui continue à regarder le chapitre 1er de la Genèse comme historique, mais en l'entendant de la manière suivante, et

1. Lavaud de Lestrade, *Accord de la science*, p. 30-31.

en prenant bien garde de ne pas exagérer les rapports concordistes entre la cosmogonie biblique et la géologie [1].

Il y a eu un développement, une progression ascendante dans l'œuvre divine. Le Créateur a d'abord produit les éléments de la matière, comme il est dit au premier verset; les éléments ont ensuite, par leurs combinaisons diverses, formé les matières inorganiques et minérales ; puis ont apparu successivement les plantes et les animaux, et enfin l'homme.

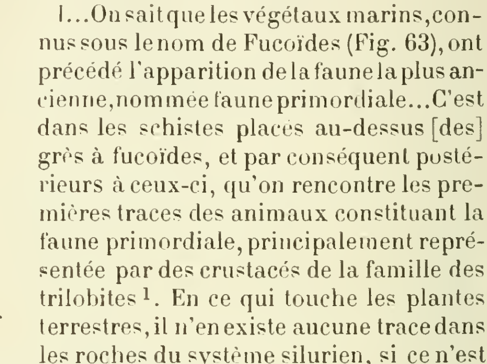
La Genèse, n'étant pas un traité scientifique, n'esquisse qu'à grands traits la cosmogonie ; elle n'entre pas dans les détails [2] ; par conséquent toutes les tentatives qui ont pour but de faire concorder les points particuliers des découvertes géologiques avec le récit sacré sont purement conjecturales. Les sciences naturelles constatent, dans la production des êtres, la même gradation ascendante que la Genèse ; cela nous suffit pour affirmer qu'il y a accord entre elles, comme l'a fait un savant d'une compétence reconnue et d'une grande sagesse, M. Barrande :

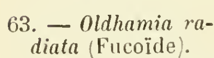
En ce qui concerne la création des êtres organisés, tout le récit de la Genèse se réduit à établir trois grands faits, sur lesquels il est en parfaite harmonie avec les connaissances acquises jusqu'à ce jour par la science géologique. Ces faits peuvent être formulés ainsi qu'il suit : 1° La vie végétale a précédé la vie ani-

1. Les six jours de la création, en particulier, n'impliquent pas qu'il y ait eu, numériquement, six époques géologiques : « Dieu ne nous révèle la division de la création en sept époques qu'à cause de l'analogie qu'il a voulu établir entre la semaine divine de la création et la semaine d'ici-bas... L'essentiel, c'est que le nombre septenaire soit conservé. Il faut bien admettre que le septième jour de la création n'est pas un jour comme les nôtres... Le point important dans cette question, c'est la notion de la semaine et non celle de jour. » H. Reusch, *La Bible et la nature*, trad. Hertel, 1867, p. 153-154.

2. « Si aliquid Genesis tacuit Deum fecisse, quod tamen Deum fecisse nec sana fides, nec certus ambigit intellectus, cur, etc. » S. Augustin, *Conf.* II, 22, t. XXXII, col. 838.

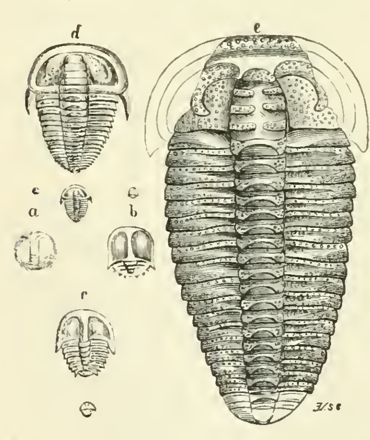
male, aussi bien dans les mers que sur la terre; 2° La vie animale a été d'abord représentée par les animaux vivant dans la mer et par les oiseaux; 3° Par conséquent, la vie animale a été développée postérieurement sur la terre, et l'homme n'a apparu qu'après tous les êtres créés.





63. — *Oldhamia radiata* (Fucoïde).

I...On sait que les végétaux marins, connus sous le nom de Fucoïdes (Fig. 63), ont précédé l'apparition de la faune la plus ancienne, nommée faune primordiale...C'est dans les schistes placés au-dessus [des] grès à fucoïdes, et par conséquent postérieurs à ceux-ci, qu'on rencontre les premières traces des animaux constituant la faune primordiale, principalement représentée par des crustacés de la famille des trilobites [1]. En ce qui touche les plantes terrestres, il n'en existe aucune trace dans les roches du système silurien, si ce n'est en Angleterre, dans les couches dites *tilestone*, qui avoisinent sa limite supérieure... D'après les faits que nous venons d'indiquer, les plus anciennes plantes terrestres remontent à l'époque où le terrain silurien achevait de se déposer. Or les seuls animaux vertébrés connus à cette époque consistaient dans quelques espèces de poissons, encore très rares. On n'a découvert aucune trace d'animaux terrestres quelconques remontant à cette période. Le plus ancien de tous les animaux



64. — Trilobite (*Sao hirsuta*).

1. Voir Figure 64, une espèce de trilobite, la *sao hirsuta*, à diffé-

qui aient respiré l'air et dont les traces aient été connues jusqu'à ce jour, a été trouvé dans la partie supérieure du vieux grès rouge ou terrain dévonien d'Écosse, c'est-à-dire au-dessus de l'horizon qui est assigné aux plantes dévoniennes dont nous venons de parler. C'est un petit reptile dont la longueur n'atteint pas dix centimètres. Il est connu sous le nom de *Telerpeton elginense* (Fig. 65). Les faits constatés jusqu'à ce moment s'accordent donc à dé-

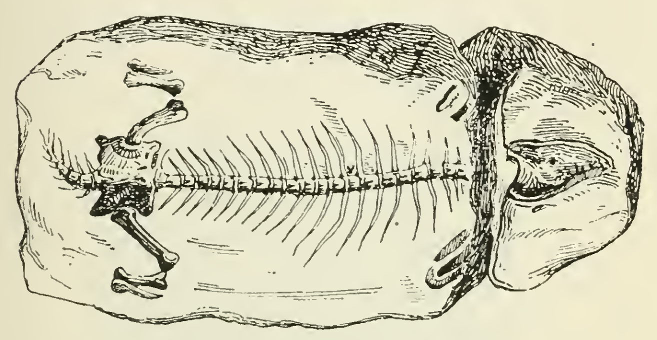


Fig. 65. — *Telerpeton elginense.*

montrer que la végétation a précédé l'apparition des animaux, aussi bien sur la terre que dans la mer. Sur ce point, la Genèse est donc en parfait accord avec les découvertes de la science.

Il faut aussi considérer que la gradation établie par Moïse dans la création du règne végétal s'accorde bien avec les faits observés par la science, qui reconnaît que les plantes offrant l'organisation la plus élevée ont apparu beaucoup plus tard

rents états de développement. — *a, b. c, d,* représentent les formes successives de ce trilobite à ses divers états de croissance ; *e* est l'animal adulte. — Le nom des *trilobites*, inventé par M. Al. Brongniart, vient de ce que leur corps, qui est ordinairement ovale et plus ou moins allongé, est généralement divisé en trois lobes par deux sillons longitudinaux. Ils appartiennent à l'ordre des crustacés et se sont principalement développés dans le système silurien ; ils n'ont plus de représentants dans les terrains après l'époque carbonifère (A. Leymerie, *Éléments de géologie,* 3e éd. 1878, p. 597).

que les types inférieurs du règne végétal. Moïse, après avoir énuméré les trois degrés principaux dans l'organisation végétale, ne s'est pas occupé de fixer exactement l'époque à laquelle chacun d'eux a fait son apparition, soit par l'effet d'une transformation lente de types primitivement créés, et en vertu d'une loi de développement qui leur était imposée, soit par une action directe et répétée du Créateur. En d'autres termes, Moïse semble

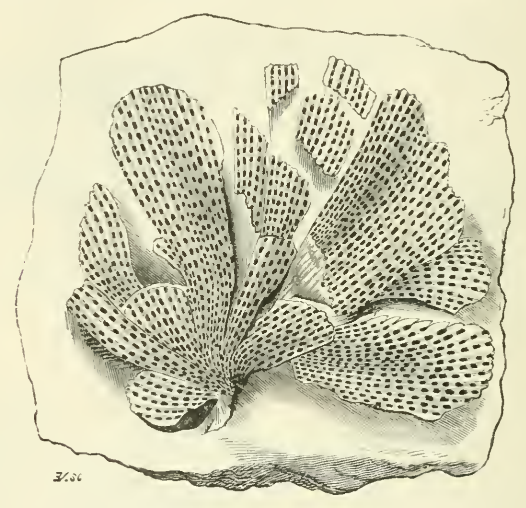
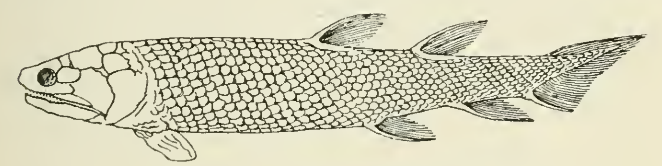


Fig. 66. — *Fenestella tenuiceps*. Grandeur naturelle.

avoir voulu seulement établir l'ordre relatif des époques auxquelles il a plu à Dieu de créer les prototypes des classes d'êtres qui se sont déjà succédé, et qui se succèdent encore dans la série des temps. Il a fait abstraction de l'histoire du développement de ces êtres dont il énumère cependant les principales formes successives.

II. La vie animale a été d'abord représentée par les animaux qui vivent dans la mer et par les oiseaux. En ce qui touche les animaux de mer, le fait de leur existence avant celle des animaux terrestres ressort incontestablement de toutes les observations géologiques faites jusqu'à ce jour... La faune primor-

diale, sur tout le globe exploré, se compose presque uniquement d'animaux articulés de la classe des crustacés, constituant la famille des trilobites [1]. Les mollusques y sont à peine représentés par quelques types inférieurs de la classe des brachiopodes [2]. La faune seconde s'enrichit principalement par l'apparition d'un grand nombre de types de mollusques, représentant à peu près toutes les classes de cet embranchement. La faune troisième montre le développement encore plus considérable des mollusques, et se distingue des deux faunes précédentes par l'apparition de quelques rares poissons, qui sont les premiers représentants de l'embranchement des vertébrés sur le globe. Dans les faunes dévoniennes, les poissons prennent à



67. — *Osteolepsis*, poisson ganoïde dévonien.

leur tour un grand et rapide développement, en harmonie avec celui des mollusques (Voir Figure 67)... D'après ces considérations,... il est évident que la vie animale dans les mers a été bien antérieure à la vie animale sur la terre.

En ce qui touche les oiseaux, on conçoit naturellement que certains genres ont dû exister dans les époques les plus anciennes, parce qu'ils vivent de poissons, de mollusques et autres animaux de la mer. Cependant, les traces les plus anciennes que l'on en connaît aujourd'hui ne remontent pas au-delà de l'époque triasique...

Après avoir exactement fixé le point d'origine relatif des animaux marins et des oiseaux, Moïse énumère d'une manière remarquable les principaux types des animaux qui ont peuplé les mers, à partir de ceux qui sont rampants, c'est-à-dire des mol-

1. Voir plus haut, Figure 64, p. 198.
2. Voir Figure 66, une espèce de brachiopode, la *Fenestella tenuiceps*. Le test, finement réticulé, a la forme d'une coupe portée par un pédoncule.

lusques, jusqu'aux poissons et aux grands cétacés. L'ordre suivi dans cette énumération correspond parfaitement à celui qu'on observe dans la série des formations géologiques. Mais après ces indications générales, bien suffisantes dans un livre qui n'est point un traité scientifique, Moïse ne se préoccupe pas de déterminer l'époque précise où chacune des classes animales a fait son apparition particulière dans les mers...

III. Dès qu'il est prouvé que la vie animale a été d'abord représentée par les animaux vivant dans la mer et par les oiseaux, il s'ensuit nécessairement que les animaux qui habitent la surface de la terre remontent à une origine moins ancienne. Mais il faut bien remarquer qu'après avoir fixé cette époque relative de leur apparition, Moïse n'a pas cherché à nous instruire sur les diverses époques où les types de la vie animale sur la terre ont fait leur apparition particulière. Il paraît bien certain qu'ils n'ont pas été créés tous à la fois, mais successivement comme les animaux de la mer dont nous avons parlé. Chacun des types anciens a disparu après une existence plus ou moins longue, pour faire place à des types nouveaux.

Ainsi, en somme, l'historien sacré paraît s'être proposé principalement pour but de fixer l'époque relative de l'apparition des plantes, des animaux marins et des animaux terrestres, sans entrer dans le détail historique relatif au développement subséquent ni du règne végétal ni du règne animal. Ce développement a eu lieu dans la suite des temps, soit par une action nouvelle et répétée du Créateur lui-même, soit par l'effet des lois originairement établies par lui dans la nature et qu'il n'a pas jugé à propos de nous révéler.

En étudiant à ce point de vue l'histoire de la création du règne végétal et du règne animal donnée par Moïse, on reconnaît qu'elle est en parfaite harmonie avec celle que la géologie a déduite de l'observation des faits, c'est-à-dire de l'étude stratigraphique des roches sédimentaires et des restes organiques, soit végétaux, soit animaux, qu'elles renferment [1].

1. Note géologique de M. Barrande, publiée en appendice par M. A. Nicolas, *Études philosophiques sur le Christianisme*, 26e édit., revue pour la partie géologique, 1885, t. I, p. 451-458. Cf. p. 346-348.

Le système concordiste établit donc l'accord de la Genèse avec la science. Observons toutefois qu'il résulte de ce qui précède, que les *jours* mosaïques sont métaphoriques, non seulement quant à leur signification, mais aussi quant à leur nombre. Le chiffre six dans la Genèse ne doit pas être pris dans un sens rigoureux et absolu : il ne signifie pas qu'on ne compte que six époques dans la série des productions du Créateur ; il faut l'entendre en ce sens qu'il y a eu plusieurs périodes successives de développement. Ce nombre n'a été choisi qu'afin que la semaine divine correspondît à la semaine humaine, dans laquelle six jours sont donnés au travail et le septième, le sabbat, est consacré au repos. Observons de plus que la cosmogonie mosaïque ne relève que les traits principaux dans l'œuvre de la création. Les détails qui ont moins d'importance aux yeux du commun des hommes sont négligés :

De là trois sortes de suppressions : 1° Les objets peu frappants (mollusques, plantes marines) sont omis ou englobés dans les affirmations générales. 2° De même le faible commencement, quant au nombre ou quant à l'importance des objets, d'une œuvre qui a son plein épanouissement à l'un des jours suivants. Ainsi, à cause de leur importance secondaire par rapport aux grands reptiles aquatiques, les poissons proprement dits sont passés sous silence au troisième et quatrième jours, où ils abondèrent, et nommés seulement dans une récapitulation générale qui vise le cinquième jour, époque de la grande création de la vie marine. 3° Est également tue la continuation ou la répétition d'une œuvre déjà mentionnée sous un jour, par exemple, la continuation de l'émersion des continents, la substitution d'une espèce à une autre dans la même grande catégorie générale d'êtres vivants : ainsi, bien que la création des espèces actuelles n'ait pas eu lieu avant le sixième jour, on a pu cependant placer la création des plantes au troisième et celle des animaux marins au cinquième [1].

1. A. Raingeard, *Notions de géologie*, nouv. éd., in-8°, Rodez, 1866,

La création des plantes au troisième jour donne lieu à une objection particulière, le soleil n'ayant été créé que le quatrième jour. Comment, dit-on, le règne végétal a-t-il pu paraître sur la terre avant la création du soleil, puisque les végétaux ne peuvent se passer de sa lumière et de sa chaleur? La plupart des concordistes ont répondu à cette difficulté que le soleil n'avait pas été créé dans le sens strict du mot au quatrième jour; il avait été créé au commencement comme tous les éléments de la matière, mais ce ne fut qu'au quatrième jour génésiaque que cet astre commença à illuminer directement la terre de ses rayons. En attendant sa lumière diffuse agissait sur notre planète et contribuait à y produire une végétation d'un caractère particulier.

M. Faye vient d'émettre une théorie nouvelle, d'après laquelle la terre a été formée réellement avant le soleil:

Notre globe est plus ancien que le soleil; en d'autres termes, les premiers rayons du soleil naissant ont dû éclairer une terre déjà consolidée, déjà remaniée par les eaux sous l'influence de la seule chaleur centrale... La terre a été produite, comme tous les astres, par la réunion de matériaux primitivement disséminés dans un espace beaucoup plus grand que ses dimensions actuelles. Si l'on admet pour cet espace une sphère de rayon 200 fois plus grand que celui de notre globe, on trouve que sa chaleur de formation est de 8,800 calories par chaque kilogramme de matière. Avec une pareille chaleur d'origine, la terre a dû passer par l'état de fusion ignée. C'est grâce à cette fluidité initiale que ses matériaux se sont disposés par ordre de densités décroissantes du centre à la surface. Mais enfin la surface a fini par s'encroûter. Dès lors cette croûte solide, d'abord très mince, a supprimé la radiation lumineuse. A partir de cette époque, la chaleur est restée emmagasinée dans la masse fluide intérieure; elle n'en pouvait sortir que par la voie excessivement lente de la

p. 264. Cf. Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, p. 53.

conduction dans la masse interne et à travers l'épaisseur de l'écorce déjà formée... Dans les premiers temps, la chaleur interne n'avait à traverser qu'une faible épaisseur d'écorce solide : elle devait donc parvenir plus aisément à la surface et se conserver plus longtemps dans les couches basses d'une atmosphère bien plus épaisse qu'aujourd'hui. Ce n'est pas trop de dire que cette chaleur était capable de maintenir les eaux à l'état liquide et même d'en évaporer une partie. Le travail géologique a donc commencé par l'action des eaux et de l'atmosphère, sous forte pression, et sans autre lumière que celle des étoiles [1].

La théorie de M. Faye permet d'entendre ce que dit la Genèse de la création du soleil au quatrième jour dans le sens le plus simple et le plus naturel ; mais, d'un autre côté, ne rend-elle pas inexplicable la création des plantes au troisième jour? Le caractère de la flore primitive résout cette difficulté :

La végétation terrestre durant la première phase de son développement atteste que le soleil n'exerçait encore aucune influence caractéristique. Il n'y avait ni fleurs d'aucune espèce, ni feuilles tombant en hiver, ni arbres à tissu serré et à anneaux concentriques, ni variété de flores pour des latitudes différentes. Donc, en expliquant l'absence des effets par l'absence des causes, il n'y avait alors ni saisons ni climats différents ; le soleil ne pouvait être ce qu'il est maintenant, puisque sa chaleur et sa lumière étaient sans action appréciable. La végétation molle, pulpeuse et uniforme sur tous les points du globe, venait tout entière d'un sol chaud et humide et d'un air imprégné d'acide carbonique ; le soleil n'y était pour rien [2].

1. H. Faye, *Sur l'origine du monde*, 2e éd., 1885, p. 280-282. Nous devons ajouter que M. Faye n'admet l'apparition de la végétation sur la terre, p. 284, 290, que lorsqu'il se produisit un « éclairement faible dû au soleil naissant. »

2. A. Castelein, *La première page de Moïse*, in-12, Louvain, 1884, p. 494. Cf. A. Motais, *Moïse, la science et l'exégèse*, in-8°, Paris, 1882, p. 179 et suiv. (voir aussi *ibid.* la solution de la difficulté de Gen. II, 5); J. Lefebvre, *L'œuvre du quatrième jour de la création selon la Bible et la*

Le récit de Moïse, quoi qu'il en soit, du reste, de la théorie de M. Faye, ne renferme donc rien qui ne soit conciliable avec les données de la science et, en résumé, le sytème concordiste ou des jours-époques nous paraît le plus acceptable ; il n'est, cependant, comme les autres théories que nous avons exposées, qu'un système ; il ne faut point l'oublier. Moïse a voulu surtout nous inculquer la notion du Dieu créateur et nous le montrer préparant graduellement la terre pour servir d'habitation à l'homme.

Combien de temps a duré cette préparation? C'est là une question secondaire, dont la solution n'a aucune importance théologique, comme nous allons le voir maintenant, en examinant les problèmes que soulève la chronologie et en réfutant les objections qu'on a voulu tirer de ce chef contre nos Écritures.

science, in-8°, Paris, 1882. M. Faye, avons-nous dit, n'admet l'apparition de la végétation sur la terre, *loc. cit.*, p. 284, 290, que lorsqu'il se produisit un « éclairement faible dû au soleil naissant ; » ce langage peut se concilier avec la Genèse, de la même manière que l'opinion que nous avons exposée, p. 204.

CHAPITRE IV

LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE ET LES TEMPS PRIMITIFS

La question de la chronologie des temps primitifs est assurément une des plus difficiles qui se présentent à nous ; disons mieux, elle est actuellement insoluble, en ce sens qu'il nous est impossible de connaître la véritable date de la création du monde et de la création de l'homme. Au commencement du IVe siècle, Eusèbe, quoiqu'il fût bien loin de soupçonner toute l'étendue des difficultés, écrivait : « Que personne n'ose soutenir présomptueusement que l'on peut acquérir une connaissance certaine des temps... Nous ne pouvons bien connaître la chronologie universelle ni des Grecs ni des Barbares ni même des Hébreux [1]. » Cependant, quelle qu'en soit l'impénétrable obscurité, c'est à tort qu'on veut s'en faire une arme contre nos Saintes Écritures, aujourd'hui comme autrefois.

A toutes les époques, on a remarqué que certaines dates données par les Livres Saints ne concordaient pas entre elles dans l'état actuel du texte. Mais pendant les premiers siècles de l'Église et durant tout le Moyen Age, on n'était arrêté que par des points de détail, c'est-à-dire par le désaccord de quelques chiffres comparés entre eux et par les variations des nombres dans le texte original et dans les Septante, mais on n'avait alors qu'à concilier les divergences

1. *Chron. Proœm.*, 2, t. XIX, col. 103-104. Voir aussi n° 4.

de l'Écriture même ; maintenant il faut faire davantage : il faut concilier les données chronologiques de la Bible avec les données des sciences naturelles et de l'histoire profane, dont les progrès semblent établir que l'homme est plus ancien sur la terre qu'on ne le croyait autrefois.

C'est d'abord l'histoire qui a commencé à faire entendre ses réclamations, il y a maintenant plus d'un siècle :

Bien des écrivains, peu disposés cependant à soulever des objections contre l'autorité des Saintes Écritures, et en particulier Michaelis, se sont sentis embarrassés par la courte durée du temps qui s'est écoulé entre le déluge de Noé et la période à laquelle commence l'histoire des différents peuples, ou la date la plus ancienne à laquelle nous reportent leurs traditions. La prétention à une antiquité insondable, élevée par les écrivains fabuleux de bien des nations anciennes, s'est évanouie devant une critique sensée; mais après avoir fait abstraction de tout ce qui est évidemment mythologique dans les antiques traditions des Indiens, des Égyptiens et de quelques autres peuples, l'histoire probable de quelques-uns d'entre eux semble encore remonter à une antiquité trop reculée pour qu'elle puisse se concilier avec la courte chronologie d'Usher et de Petau. Tous les écrivains qui ont étudié l'histoire des premiers temps de notre race en sont si bien convaincus qu'il est inutile de nous arrêter sur ce sujet [1].

La trop grande brièveté de la chronologie généralement reçue entre le déluge et la vocation d'Abraham n'avait pas moins frappé les catholiques que les protestants d'Allemagne. Un docte religieux de Cîteaux, le P. Pezron, écrivait, dès 1687, dans un ouvrage remarquable dont le titre est significatif : *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes* : « L'antiquité des temps est bien plus grande qu'on ne le

1. Prichard, *Researches into the physical history of Mankind*, t. v, p. 553.

croit aujourd'hui [1]. » On s'est beaucoup écarté de la vérité en s'éloignant du sentiment des Pères et des anciens auteurs à ce sujet. Tous les chrétiens des premiers siècles ont compté près de 6000 ans jusqu'à la venue du Messie. L'histoire des Chaldéens, des Égyptiens et des Chinois confirme cette chronologie et ne peut s'accorder avec le texte hébreu actuel. Tel est le résumé de son ouvrage et de la défense qu'il publia pour répondre aux attaques de Martianay et de Lequien [2]. Le savant P. Tournemine, de la compagnie de Jésus, rédacteur du célèbre *Journal de Trévoux*, disait dans le même sens en 1719 :

La supputation judaïque m'a toujours paru trop courte et peu en rapport avec les monuments certains de l'histoire, surtout en ce qui concerne l'époque qui suivit le déluge. Elle enlève aux chronologistes plusieurs siècles nécessaires pour l'accord de l'histoire profane avec l'histoire sacrée [3].

Si l'on s'apercevait, au XVIIe et au XVIIIe siècles, que la chronologie vulgaire, plaçant l'origine du monde à l'an 4004 avant J.-C., nous enserrait dans un espace beaucoup trop étroit, on s'en aperçoit bien davantage encore aujourd'hui où le développement des sciences naturelles nous fait remonter fort au delà de l'époque dont les monuments littéraires nous ont conservé le souvenir. Aussi ne se de-

1. *L'antiquité des temps*, in-4°, Paris, 1687, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 51-52, 121 et suiv.; *Défense de l'antiquité des temps où l'on soutient la tradition des Pères et des Églises contre celle du Talmud*, in-4°, Paris, 1691. Pezron, dans cet ouvrage comme dans le précédent, exagère sa thèse en prétendant que les Juifs ont sciemment altéré leur texte, mais il fait bien valoir les arguments en faveur des Septante. Les Jésuites français en Chine acceptèrent ses opinions pour concilier la chronologie de l'histoire sainte avec la chronologie chinoise. Voir *Extrait d'une lettre de M. Amyot*, dans les *Mémoires concernant les Chinois*, in-4°, t. XV, 1791, p. 261, 274.
3. *Dissertationes chronologicæ*, dissert. altera, à la fin de son édition de Menochii *Comment. in totam Script. S.*, éd. de 1768, t. IV, p. 186.

mande-t-on plus maintenant, comme Pezron et Tournemine, si l'on ne doit pas substituer la chronologie des Septante à la chronologie plus courte de l'hébreu et de la Vulgate, mais si même la chronologie la plus longue admise jusqu'ici par les commentateurs n'est pas insuffisante pour satisfaire les justes réclamations des géologues et des historiens. La Bible nous permet-elle d'élargir ainsi le cadre de l'histoire? Pour répondre à cette question, il nous faut distinguer d'abord l'antiquité de la terre de celle de l'homme, parce que ce sont là deux choses tout à fait distinctes, la terre ayant été créée longtemps avant le premier homme. Nous verrons donc en premier lieu que l'Écriture ne nous apprend rien sur l'époque où Dieu a formé l'univers ; nous examinerons ensuite ce qu'elle nous dit sur la création d'Adam et nous constaterons que, si elle nous fournit des éléments propres à nous donner une idée de l'ancienneté de l'homme sur la terre, elle ne marque aucune date fixe pour l'époque de son apparition sur notre globe ; nous rechercherons enfin comment les données bibliques peuvent se concilier avec les découvertes paléontologiques et avec les documents de l'histoire profane.

Article 1er

ANCIENNETÉ DE LA TERRE

La plupart des chronologistes, jusqu'à notre siècle, ont confondu l'époque de la création du monde avec celle de l'homme, parce qu'ils ont cru que l'une n'était séparée de l'autre que par un intervalle de six jours de vingt-quatre heures. Quelques esprits plus perspicaces avaient cependant évité cette confusion. « S. Grégoire de Nazianze, après S. Justin martyr, suppose, dit le cardinal Wiseman, une période indéfinie entre la création et le premier arrangement régulier de toutes choses, » par conséquent avant la

création de l'homme [1]. Gennade de Marseille écrit expressément dans ses *Dogmes ecclésiastiques* :

Au commencement Dieu créa de rien le ciel, la terre et l'eau. Et lorsque les ténèbres couvraient encore les eaux et que les eaux cachaient la terre, les anges et toutes les vertus célestes furent produits, afin que la bonté de Dieu ne restât pas inactive mais qu'elle se manifestât ainsi pendant les longs espaces de temps (qui devaient s'écouler encore avant les jours de la création) [2].

Le P. Petau se rangea à cette opinion et dans son traité de la création du monde, il déclara qu'il était impossible de fixer la durée de l'intervalle qui s'était écoulé entre la production de la matière et le premier jour génésiaque : « Quod intervallum quantum fuerit nulla divinatio assequi potest [3]. »

Ce qu'avaient remarqué ces écrivains est aujourd'hui confirmé par la géologie ; ce sont eux qui avaient saisi le véritable sens du premier chapitre de la Genèse. S'il est un fait aujourd'hui scientifiquement établi, c'est que l'origine de notre planète est fort ancienne. Les systèmes les plus accrédités sur la formation de notre globe exigent des périodes presque incommensurables. Mais sans nous arrêter à ces systèmes, contentons-nous de faire appel à la géologie et à ses conclusions les plus certaines. L'ancienneté de la terre est prouvée d'une manière irréfragable par l'étude des couches terrestres et en particulier des terrains carbonifères et crétacés.

Dans la grande houillère du pays de Galles, par exemple, [on trouve] dans une profondeur de 3,600 mètres, de cinquante à cent lits distincts de houille, se surmontant les uns les autres

1. *Discours sur les rapports entre les sciences et la religion révélée*, disc. III, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, col. 160. S. Grég. Naz. *Or.* II, t. I, p. 51, éd. Bénéd.

2. *De eccl. dogm.*, X, Migne, *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 983.

3. *De mundi opificio*, l. I, c. X.

et entremêlés de couches d'argile de plusieurs pieds d'épaisseur. Or, chacun de ces lits représente une ancienne forêt [1] qui a dû croître, végéter et dépérir dans l'endroit, ou, du moins, une masse énorme et variée de bois flottant, transporté à distance par l'action des cours d'eau et déposé à l'embouchure de quelque grande rivière [2]. Dans l'un comme dans l'autre cas, un laps de temps considérable a été nécessaire pour une accumulation de matière végétale telle qu'elle pût fournir les éléments d'une simple couche de charbon. Et lorsque cette période s'est terminée, il n'y avait encore de formé qu'un seul petit étage de cette longue série : un dépôt de quelques pieds d'épaisseur s'était effectué dans cette grande formation qui, avec le temps, devait atteindre une hauteur de plus de trois kilomètres. Un nouvel ordre de choses succéda au précédent. Ce lit de matière végétale, enfoui sous les eaux, se couvrit graduellement d'un épais dépôt d'argile qui finit par émerger, devint terre ferme et donna naissance à une nouvelle forêt destinée à son tour à disparaître ; ou bien, lorsque la couche d'argile se fut déposée, elle fut recouverte d'une manière quelconque, d'un second lit de matière végétale suffisant pour la formation d'une seconde couche de

1. Voir Figure 68, une forêt idéale de l'époque houillère.

2. On admet généralement aujourd'hui la seconde explication ; elle réduit la durée de la période houillère, mais cette durée n'en est pas moins encore très considérable « Il est impossible de se refuser a voir dans la houille, au moins dans celle des bassins du plateau central (de la France) un produit de flottage... Les couches de houille (sont) des alluvions, jetées par des torrents, pêle-mêle avec de la vase ou du gravier, dans l'eau profonde d'un lac et s'y stratifiant à la manière des dépôts des deltas... M. Heer (*Die Urwelt der Schweiz*, 1865) pensait que la formation d'une couche de houille de 13 mètres avait dû employer de 5,000 à 20,000 ans, de telle sorte que l'ensemble des dépôts houillers du pays de Galles n'eût pas exigé moins de 640,000 ans (Hull, in Woodward, *Geology of England and Wales*, 1876, p 9). Or M. Fayol a calculé qu'en évaluant à 200 hectares la surface et à 7 milliards de mètres cubes le volume du bassin de Commentry, il suffisait de faire agir, pendant 7,000 ans, des cours d'eau apportant, dans une cuvette lacustre, *un million* de mètres cubes de troubles par an, *onze fois moins* que n'en charrie aujourd'hui la Durance. » A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 2e éd., 1885, p. 864-866.



Fig. 68. — Paysage idéal de l'époque houillère.

charbon. Les choses durent continuer ainsi, sans doute, avec de nombreuses et longues interruptions, au moins une centaine de fois. Or, il faut se rappeler que les couches carbonifères représentent une seule des nombreuses périodes du calendrier géolo-



Fig. 69. — La craie vue au microscope.

gique, et non pas la plus longue... A la suite de l'âge houiller, l'Angleterre fut de nouveau submergée, et les gigantesques ichthyosaures, ainsi que leurs compagnons marins [1], se donnèrent leurs ébats dans les eaux qui roulaient sur ses plaines et recouvraient les sommets de ses montagnes actuelles, jusqu'à ce que, leurs courses terminées, le moment fut venu de laisser

1. Voir Figure 71, une restauration idéale de l'ichthyosaure, du plésiosaure et du pliosaure. L'ichthyosaure est au milieu et se dirige vers le plésiosaure qui relève son long cou. Le pliosaure est au-dessus.

leurs restes ensevelis dans les argiles des comtés d'Oxford, de Warwick et de Dorset. Les lits dans lesquels sont enterrés ces gigantesques fossiles furent eux-mêmes recouverts d'une couche de limon mêlée de calcaire, formant actuellement une masse solide de terrains crayeux qui atteignent souvent mille pieds d'épaisseur. Cette craie n'est pas autre chose qu'une énorme accumulation de coquilles si petites qu'on pourrait en faire tenir

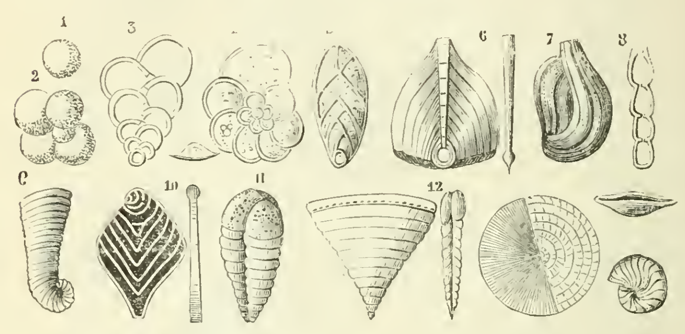


Fig. 70. — Foraminifères.

des millions sur la lame d'un canif, et que chaque charpentier en transporte des centaines de millions dans la poche de son habit. La science ne peut pas calculer, l'imagination peut à peine concevoir combien il a fallu de générations de ces animalcules pour entasser, par l'action de leurs forces vitales, de pareilles masses de craie et combien de temps a été employé à cette œuvre gigantesque [1]. Mais ce n'est pas tout. La craie elle-même fut suivie des diverses formations de l'époque tertiaire, et la dernière de ces formations est encore séparée de la période historique, appelée aussi époque actuelle, par le drift et les argiles à blocs [2].

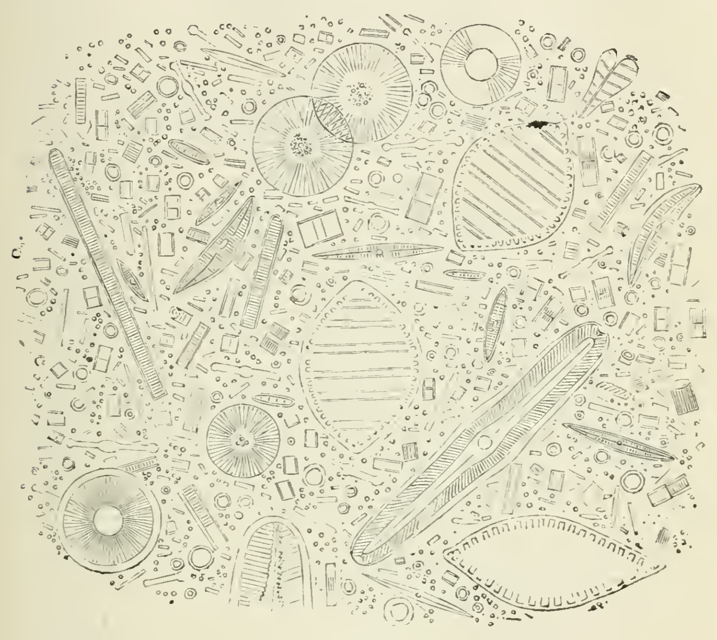
1. Voir Figure 69. Le terrain crétacé, qui occupe en Europe d'immenses superficies, atteignant quelquefois plusieurs centaines de mètres, est presque entièrement composé des organismes microscopiques représentés ici et fortement grossis.

2. Molloy, *Géol. et révélation*, trad. Hamard, 4e éd. 1881, p. 320-322.



Fig. 71. — Ichthyosaure, plésiosaure et pliosaure restaurés. Vue idéale.

Un gramme de sable contient jusqu'à cent cinquante mille foraminifères; les pierres extraites des carrières de Gentilly, de même que les pierres qui entrent dans la cons-



72. — Diatomées.

truction des pyramides d'Égypte, en renferment des millions. [1]. Un gramme de tripoli de Bilin, en Bohême, ne

1. « Les foraminifères ou rhizopodes sont des animaux souvent microscopiques, consistant en une gelée molle, recouverte d'une mince coquille calcaire criblée d'ouvertures... Ordinairement divisée en plusieurs loges, cette coquille est le plus habituellement turbinée ou enroulée dans un plan, et quelquefois d'une rare élégance. » Ch. Contejean, *Éléments de géologie*, p. 369-370. Voir Figure 70. — 1. *Orbulina universa.* — 2. *Globigerina rubra.* — 3. *Textilaria globulosa.* — 4. *Rotalia globulosa.* — 5. *Grammostomum phyllodes.* — 6. *Frondicu-*

contient pas moins de vingt-sept millions de parcelles de diatomées ; un centimètre cube en renferme de deux à trois milliards, un dé à coudre de six à sept milliards. Combien doit donc en contenir la seule couche de Bilin, qui, d'après Lyell, a quatre mètres d'épaisseur et s'étend sur une large surface ! [1]. Le fond de certaines mers en est rempli. « Les dragues du *Travailleur* rapportaient souvent des milliards de ces êtres microscopiques à enveloppe rigide d'une remarquable élégance, raconte M. Milne Edwards, et, dans le golfe de Gascogne, près de l'Espagne, un centimètre cube de limon, puisé à 1.100 mètres de la surface, contenait plus de cent mille de ces foraminifères [2]. »

Les faits que nous venons de rapporter sont concluants ; tous ces fossiles sont, comme on les a appelés, « les médailles de la création [3], » et comme le feraient des médailles d'or ou d'argent, ils suffisent pour démontrer, sans recourir à d'autres preuves, que la date de la création est de beaucoup plus ancienne qu'on ne l'avait généralement pensé jusqu'à présent. Ce n'est, d'ailleurs, que par suite d'une erreur manifeste que la plupart des commentateurs et des chro-

laria annularis. — 7. *Triloculina Josephina.* — 8. *Nodosaria vulgaris.* — 9. *Lituola nautiloides.* — 10. *Flabellina rugosa.* — 11. *Chrysalidina gradata.* — 12. *Cuneolina pavonia.* — 13. *Nummulites nummularia.* — 14 *Fusulina cylindrica.* — Les nos 1-12 sont grossis de 10 à 20 fois.

1. F. Hément, *Les infiniments petits*, in-8°, 1881, p. 113 et 120. — Les diatomées « sont de simples cellules, qui se multiplient par division, et dont la forme varie suivant les genres. Chaque cellule ou individu est renfermé dans une enveloppe siliceuse, formée de deux pièces creuses ou valves parfaitement semblables et symétriques, revêtues quelquefois d'ornements fort élégants. » Ch. Contejean, *Éléments de géologie*, p. 370. Voir Figure 72.

2. Milne Edwards, *Les explorations des grandes profondeurs de la mer, faites à bord de l'aviso « le Travailleur,* » discours lu à l'Institut le 25 octobre 1882, *Journal officiel*, 28 octobre 1882, p. 5839.

3. Le savant anglais G. A. Mantell a écrit un livre intitulé : *The Medals of Creation or first lessons in Geology*, 2 in-12, Londres, 1844.

nologistes avaient cru trouver dans l'Écriture l'indication de l'année où le monde avait été créé[1]. Elle ne nous apprend absolument rien sur ce sujet. « La chronologie, dit très bien M. l'abbé Dumax, ne commence qu'après l'œuvre des six jours, parfaitement accomplie, c'est-à-dire après l'apparition de l'homme sur la terre[2]. »

Si l'on admet que les jours génésiaques sont des périodes d'une longueur indéterminée, comme le fait un grand nombre, il est clair que nous ne pouvons dès lors fixer d'après la Bible l'origine de l'univers, puisque nous ignorons combien d'années, combien de siècles ont duré ces périodes. Mais soutiendrait-on que les six jours n'ont été que des jours ordinaires de vingt-quatre heures, nous ne saurions pas davantage à quelle époque a été créé l'univers. En effet le texte sacré nous apprend seulement que les éléments dont se composent le ciel et la terre ont été produits par la puissance divine « au commencement des temps ; » il ne nous explique pas quel intervalle nous sépare de ce point initial ; il ne nous dit pas combien d'années ou de siècles se prolongea l'état chaotique dans lequel tout était confondu, avant l'œuvre du premier jour. La durée de cette période primitive nous est donc totalement inconnue ; la science peut en calculer à son gré la longueur probable[3] ; nos Livres Saints n'ont ni à l'approuver ni à la contredire dans ses supputations ; ils gardent à ce sujet un silence absolu. « Je n'ai découvert ni dans l'Écriture ni dans la raison ni dans les monuments des autres histoires, aucun

1. Sur ce sujet voir M. Motais, *Moïse et la tradition*, dans la *Revue catholique* de Louvain, 1883, p. 228-253.

2. *Révision et reconstitution de la chronologie biblique*, 1886, p. 76-77.

3. M. Dana a calculé, d'après les épaisseurs respectives des étages sédimentaires, que l'ère primaire a dû durer environ trente-six millions d'années, l'ère secondaire neuf millions et l'ère tertiaire trois millions. Dana, *Manual of geology*, 1876, p. 591 ; de Lapparent, *Traité de géologie*, 2e éd., 1885, p. 1468-1469.

caractère chronologique qui puisse nous aider dans la recherche du temps de la création, [1] » écrivait des Vignoles en 1738, et il renonçait sagement à en découvrir la date. C'est en effet aux savants, non aux exégètes ou aux historiens de faire cette recherche, et nous pouvons dire aux paléontologistes et aux géologues : Attribuez à l'univers autant de siècles que vous le jugerez à propos ; vous n'aurez à rendre compte de vos calculs ou de vos hypothèses qu'à la science ; la théologie est désintéressée dans cette question.

Article II

ANTIQUITÉ DE L'HOMME

Nous ne saurions tenir le même langage au sujet de l'antiquité de l'homme. Les savants modernes lui attribuent une origine beaucoup plus récente qu'à la terre, mais bien plus ancienne que ne l'ont jamais fait les commentateurs de la Bible. Ils reconnaissent, il est vrai, en confirmant ainsi le récit de la Genèse, comme le fait Lyell, que nos premiers ancêtres n'ont paru sur notre globe qu'après les plantes et les animaux :

En réfléchissant à la longue série d'événements de la période postpliocène et de la période récente que nous avons passée en revue, on remarquera que la date assignée à la première apparition de l'homme, en allant jusqu'où nous mènent pour le moment nos investigations géologiques, est extrêmement moderne relativement à l'âge de la faune et de la flore existantes, ou même relativement à l'époque où la plupart des espèces vivantes d'animaux et de plantes ont adopté leur distribution géographique actuelle [2].

1. *Chronologie de l'histoire sainte*, 2 in-4°, Berlin, 1738, t. I, p. 3. Cf. Molloy, *Géologie et révélation*, trad. Hamard, 4e éd., 1881, p. 331-366 ; Himpel, *Chronologie*, dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon*, 2e éd., t. III, 1884, col. 312 ; G. Rösch, *Zeitrechnung*, dans Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 422-423.

2. Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. Chaper, ch. XIV, 2e éd., 1870, p. 320.

Mais si les incrédules eux-mêmes sont obligés de rendre hommage sur ce point au texte sacré, ils prennent leur revanche en fixant à leur manière l'antiquité de notre espèce. M. Hæckel et ceux qui, comme lui, soutiennent que nous sommes les descendants des singes anthropoïdes, prodiguent les siècles sans compter, afin d'expliquer d'abord le passage de l'état bestial à l'état humain et de donner ensuite aux premiers hommes, à peine distincts de l'animal dans le principe, le temps nécessaire pour s'élever au niveau intellectuel et moral qui caractérise les peuples les plus anciens, tels que l'histoire nous les fait connaître. « Plus de cent mille ans, peut-être même des centaines de milliers d'années se sont écoulées depuis l'origine de l'homme, » dit le professeur d'Iéna [1]. Bürmeister fait remonter à 72.000 ans l'apparition de l'homme en Égypte. Draper attribue à l'homme européen, témoin de la dernière invasion des glaciers, une antiquité qui dépasserait 250·000 ans. Certains géologues semblent disposés à croire que l'espèce humaine est vieille de cent mille siècles [2]. M. G. de Mortillet précise de la manière suivante :

L'homme ayant apparu dès le commencement des temps quaternaires a 222.000 ans d'existence, plus les 6.000 ans historiques auxquels nous font remonter les monuments égyptiens et une dizaine de mille ans qui, très probablement, se sont écoulés entre les temps géologiques et ce que nous connaissons de la civilisation égyptienne. C'est donc un total de 230.000 à 240.000 ans pour l'antiquité de l'homme [3].

1. Hæckel, *Hist. de la créat.*, trad. Letourneau, 3e éd., 1884, p. 509. Cf. J. Lubbock. *L'homme préhistorique*, trad. Barbier, in-8°, Paris, 1876, p. 389; Frd. von Hellwald, *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung*, 2 in-8°, Augsbourg, 1884, t. I, p. 10-11.

2. Voir N. Joly, *L'homme avant les métaux*, 1879, p. 169.

3. *Le préhistorique, antiquité de l'homme*, in-12, Paris, 1883, p. 627. Cf. p. 628. M. de Mortillet ne comprend pas dans ce calcul les siècles qu'il attribue à l'*anthropopithèque*, ancètre immédiat de l'homme.

Certains naturalistes, qui n'appartiennent pas cependant à l'incrédulité, s'expriment d'une manière analogue. Ainsi M. de Saporta fait remonter à deux cent mille ans au moins l'apparition de l'homme sur la terre [1].

De pareilles évaluations sont-elles conciliables avec les données de la Genèse? Pour répondre à cette question, il nous faut rechercher ce qu'enseigne l'Écriture sur l'ancienneté de l'espèce humaine. Nous devons être fixés sur ce sujet, avant de discuter les assertions des naturalistes.

§ I. — INCERTITUDE DE LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE

La première remarque à faire, par rapport à l'origine de l'homme, c'est que le texte sacré ne la détermine pas chronologiquement d'une manière formelle et directe; nulle part il ne dit: l'homme a été créé à telle date [2]. Comment s'est donc formé ce qu'on appelle la chronologie biblique? De la manière suivante. Quoique le texte ne nous fasse pas connaître expressément en quelle année l'homme est sorti des mains de Dieu, il nous fournit cependant des indications diverses sur la durée de la vie des premiers hommes, et c'est à l'aide de ces indications que les historiens construisent artificiellement des systèmes chronologiques. Il résulte de là qu'il n'existe pas, en un sens, de chronologie sacrée, c'est-à-dire contenue de toutes pièces dans les Livres Saints, mais seulement une chronologie à laquelle on donne le nom de biblique ou sacrée, parce qu'elle tire de la Sainte Écriture

1. *Un essai de synthèse paléoethnique,* dans la *Revue des deux mondes,* 1er mai 1883, p. 85.

2. « L'Écriture n'assigne pas une date précise à la création de l'homme, non plus qu'au renouvellement de l'humanité par le déluge, observe le P. de Valroger, mais, ajoute-t-il avec raison, elle ne permet point [cependant] de les reculer indéfiniment et arbitrairement dans les profondeurs obscures d'un passé imaginaire. En cette matière comme en toute autre, la liberté illimitée dégénère en licence et en déraison. » *L'âge du monde et de l'homme,* in-18, 1869, p. 59.

les éléments qu'elle met en œuvre. Telle étant son origine, quelle en est l'autorité? quelle en est la valeur? C'est ce qu'il importe de rechercher.

Si la chronologie qu'on déduit des chiffres puisés dans la Bible ne prêtait le flanc à aucune objection et était à l'abri de tout soupçon d'erreur, peu importerait évidemment que le calcul fait par les chronologistes ne l'eût pas été par l'écrivain inspiré; ce calcul ne s'imposerait pas moins à nous avec une autorité irrécusable. Mais si, au contraire, la manière dont les commentateurs et les historiens mettent en œuvre les indications de l'Écriture est sujette à discussion, si l'interprétation qu'ils en donnent est incertaine, si les conclusions qu'ils en tirent sont le résultat de combinaisons douteuses, nous ne sommes plus tenus à accepter leurs affirmations comme parole d'Écriture; nous avons devant nous, non la vérité révélée, mais une opinion humaine, par conséquent faillible, que chacun a le droit d'examiner, d'accepter ou de répudier, selon que cette opinion lui paraît plus ou moins fondée, plus ou moins vraisemblable [1].

Or, dans la question de la chronologie biblique, nous ne rencontrons, au lieu de calculs certains, que des systèmes, appuyés sur des hypothèses diverses, différant notablement les uns des autres et tous contestables. « On croira peut-être qu'il y a de l'exagération en cela, dit Alphonse des Vignoles dans la préface de sa *Chronologie de l'histoire sainte* [2], mais j'ai recueilli moi-même plus de deux

1. « Obscuritates [circa chronologiam] voluit Spiritus Sanctus relinquere, dit Bonfrère... Itaque si quod chronologiæ vitium est, non illud Scripturæ est vel Moysis,... sed error est hominum ex Scriptura male colligentium. Et vero mirum est aliquos tanti hanc chronologiam facere, quasi omnia Moyses sacrique Scriptores, quæ ad hanc pertinent, in manifesta luce ponere debuerint, cum eam Spiritus Sanctus studio multis locis videatur obscurare voluisse. » *Pentateuchus*, in Gen. XI, in-f°, Anvers, 1625, p. 176.

2. Berlin, 1738, 2 in-4, t. I, p. *b* 4. Voir aussi *ibid.*, p. 2; L. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, 1883, t. II, p. 445.

cents calculs différents, dont le plus court ne compte que 3.483 ans depuis la création du monde jusqu'à J.-C., et le plus long en compte 6.984. C'est une différence de trente cinq siècles. » Des Vignoles n'énumère point ces systèmes, mais Riccioli et le P. Tournemine, entre autres, l'ont fait; le premier a dressé, dans sa *Chronologia reformata* [1], un tableau qui en contient soixante-dix; le second, dans ses *Dissertationes chronologicæ* [2], a fait un choix « des plus célèbres » et il en donne quatre vingt-douze. *L'Art de vérifier les dates* en indique 108 [3]. Les Juifs modernes placent la création en 3.761 avant notre ère; Scaliger, en 3.950; le P. Petau, en 3.983; Usher (Usserius), en 4.004; Clinton, en 4.138; la nouvelle édition (1820) de *l'Art de vérifier les dates,* en 4.963; Hales, en 5.411; Jackson, en 5.426; l'Église d'Alexandrie, en 5.504; l'Église de Constantinople, en 5.510; Vossius, en 6.004; Panvinio, en 6.311; les Tables alphonsines, en 6.984.

On peut juger, par ces chiffres si disparates, de l'incertitude de la chronologie biblique. La critique ne peut-elle donc pas porter la lumière au milieu de tant de confusion, éliminer les calculs faux et démêler la vérité? Elle n'a pu le faire jusqu'ici et il y a tout lieu de croire qu'elle ne le pourra jamais.

Pour se rendre compte de son impuissance en cette matière, il suffit d'examiner quels sont les moyens qu'ont employés les chronologistes pour supputer les années qui se sont écoulées d'Adam au déluge et du déluge à la vocation d'Abraham. On s'accorde assez généralement à reconnaître que depuis Abraham jusqu'à Notre-Seigneur, il y a

1. Bologne, 1669, 3 in-f°, t. I, l. VII, c. I, p. 292.

2. *Tabulæ chronologicæ sacræ,* à la fin de l'édition de Ménochius, *Commentarius Scripturæ,* éd. d'Avignon, 1768, t. IV, p. 120-121.

3. *Art de vérifier les dates des faits historiques avant l'ère chrétienne,* in-f°, Paris, 1820, p. VII-X.

un intervalle d'environ 2.000 ans ; les divergences portent à peu près exclusivement sur la période antérieure, et en voici la cause.

Tous les savants qui se sont occupés de la chronologie des temps primitifs [1] ont pris pour base de leurs recherches les deux listes généalogiques des patriarches antédiluviens et postdiluviens, contenues dans la Genèse et s'étendant l'une d'Adam à Noé, l'autre de Noé à Abraham [2]. Ce sont les seuls documents sur lesquels il soit possible d'asseoir un calcul, puisque ce sont les seuls qui nous aient été conservés.

1. Joseph Scaliger posa les fondements de la science chronologique moderne dans son *De emendatione temporum*, 1583. Les ouvrages les plus célèbres sur la chronologie sont : Calvisius, *Opus chronologicum*, 1606; D. Petau, *De doctrina temporum*, 1627, avec une continuation publiée en 1630 et un résumé du tout intitulé : *Rationarium temporum*, 1633-1634 ; L. Cappellus, *Chronologia sacra*, Paris, 1655 ; Ussher (Usserius), archevêque anglican, *Annales Veteris et Novi Testamenti* (il place la création en l'an 4004 avant J.-C.), Oxford, 1650; Ph. Labbe, *Regia Epitome historiæ sacræ et profanæ*, 1651 ; J. Marsham, *Chronicus canon ægyptiacus, hebraicus et græcus*, 1672 ; P. Pezron, *L'antiquité des temps établie et défendue*, 1687, avec sa *Défense*, 1691 ; J. Newton, *The chronology of ancient Kingdoms amended*, 1728; N. Lenglet-Dufresnoy, *Tablettes chronologiques de l'histoire universelle*, 1738 ; J. A. Bengel, *Ordo temporum*, Stuttgart, 1741; *L'art de vérifier les dates*, par les Bénédictins de la congrégation de S. Maur, in-4°, 1750 ; in-f°, 1770 ; 18 in-8° ou 5 in-4°, 1818-1819 ; A. H. L. Heeren, *Handbuch der Geschichte der Staaten des Alterthums*, 1799; W. Hales, *New Analysis of chronology*, 1809-1814; Chr. L. Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Berlin, 1825-1826 et *Lehrbuch der Chronologie*, Berlin, 1831 ; Magold, *Lehrbuch der Chronologie*, Munich, 1829; Matzka, *Die Chronologie in ihrem ganzen Umfange*, Vienne, 1844 ; J. N. Tiele, *Chronologie des Alten Testamentes*, in-8°, Brême, 1839; Seyffarth, *Chronologia sacra*, Leipzig, 1846; P. J. Röckerath, *Biblische Chronologie bis auf das Jahr der Geburt Jesu*, in-8°, Munster, 1865; Jatho, *Grundzüge der alttest. Chronologie*, Hildesheim, 1856.

2. Gen. V et XI.

Ces listes nous font connaître, outre la descendance directe des patriarches, quel était l'âge de l'ascendant au moment de la naissance de celui qui lui succède dans la série. Ainsi, nous voyons qu'Adam engendra Seth à 130 ans ; que Seth engendra Énos à 105 ans, etc. De la création d'Adam à la naissance de Seth, il s'écoula donc 130 ans ; de la même époque à la naissance d'Énos, 130 ans, plus 105, ou 235, etc. En additionnant de la sorte tous les chiffres analogues fournis par la Genèse, il est facile de calculer le temps qui sépare le premier homme de l'époque d'Abraham.

Voilà, réduit à ses éléments les plus simples, le calcul qu'ont fait les chronologistes. Mais comment, en partant des mêmes données et en employant la même méthode, sont-ils arrivés à des résultats différents ? Leur désaccord provient de ce que les chiffres sur lesquels leurs supputations sont fondées ne sont pas les mêmes dans le texte original, qui nous est parvenu d'une part par les Juifs et de l'autre par les Samaritains, et dans la plus ancienne version de la Genèse, celle des Septante. Il existe une différence totale d'environ 1.500 ans entre les leçons juives, les leçons samaritaines et les leçons grecques. En voici le tableau :

Noms des Patriarches	Age de la naissance des fils		
	Hébreu et Vulgate	Grec	Samaritain
1. Adam	130	230	130
2. Seth	105	205	105
3. Énos	90	190	90
4. Caïnan	70	170	70
5. Malaléel	65	165	65
6. Jared	162	162	62
7. Énoch	65	165	65
8. Mathusalem	187	167	67
9. Lamech	182	188	53
10. Noé	500	500	500
— De Noé au Déluge	100	100	100
Total	1656	2242	1307 (1)

1. Cf. J. Raska, *Die Chronologie der Bibel*, p. 3. Nous donnons les

1. Sem, 2 ans après le déluge engendre	2	2	2
2. Arphaxad	35	135	35
3. Caïnan.	—	130 (1)	—
4. Salé	30	130	130
5. Héber	34	134	134
6. Phaleg.	30	130	130
7. Reu	32	132	132
8. Sarug	30	130	130
9. Nachor.	29	79	79
10. Tharé	70	70	70
— Abraham (Vocation d') . .	75	75	75
D'Arphaxad ou du déluge à la vocation d'Abraham . . .	367	1147	1017 (2)
De la création d'Adam à la vocation d'Abraham	2023	3389	2329

Ainsi, d'après le texte hébreu massorétique, depuis la création d'Adam jusqu'au déluge, il s'est écoulé 1656 ans; d'après le texte hébreu des Samaritains, 1307 ans; d'après la version grecque, 2242 ans. Du déluge à Abraham, les

chiffres ordinaires, mais pour les Septante il existe de nombreuses variantes. La somme additionnée par Jules Africain est 2262; par Clément d'Alexandrie, 2148; par Josèphe, 2156. Le syrien Salomon Halatensis lit pour Énos, 290 (Assemani, *Biblioth. orient*, t. III, p. 313; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, t. III, col. 313). — On voit que l'hébreu s'accorde avec les Septante pour Jared. Pour Mathusalem, l'hébreu a 20 ans de plus. Pour Lamech, les chiffres des trois textes diffèrent.

1. Caïnan, qui n'est mentionné ni dans l'hébreu, ni dans le samaritain, a été inséré par S. Luc, III, 36, dans la généalogie de Notre-Seigneur.

2. Les variantes grecques pour la seconde liste ne sont pas moins nombreuses que pour la première. Eusèbe donne depuis le déluge jusqu'à Tharé, 945; Théophile d'Antioche, 936; le Syncelle, 1070; Jules Africain, 940; Josèphe, 993; Clément d'Alexandrie jusqu'à la vocation d'Abraham, 1250, etc. Cf. Raska, *Chronologie der Bibel*, p. 11. L'ère dite d'Alexandrie plaçait la création du monde en l'an 5504; celle d'Antioche, en 5490; celle de Constantinople, en 5510 avant J.-C. N. de Wailly, *Paléographie*, 1838, t. I, p. 44-45; H. Grotefend, *Handbuch der historischen Chronologie*, in-4°, Hanovre, 1872, p. 24. Le *Chronicon Paschale*, place la naissance de N.-S. en l'an 5507, *Patr. gr.*,

divergences ne sont pas moindres : les Juifs comptent 367 ans; les Samaritains, 1017; les Septante, 1147. Les Samaritains qui, avant le déluge, sont inférieurs même au texte hébreu et s'éloignent notablement des Septante, se rapprochent au contraire après le déluge de ces derniers, dont ils ne se distinguent que par l'omission de Caïnan [1], et ils se séparent ainsi tout à fait des Juifs.

Quelques-unes des variantes qu'on remarque dans les chiffres des trois sources peuvent s'expliquer par des fautes de copiste [2]; mais il est certain que la plupart ont une autre cause et sont volontaires, comme l'a remarqué saint Augustin [3]; en effet les Septante et le Samaritain ajoutent régulièrement cent ans à plusieurs dates de l'hébreu. Quelle est la raison de cette différence entre le texte juif d'une part et la version grecque de l'autre? Comment se fait-il que le samaritain s'accorde tantôt avec l'hébreu et tantôt avec le grec ? — On a essayé de résoudre ces problèmes dès les premiers siècles du Christianisme, mais sans succès; on n'a trouvé encore aucune solution tant soit peu plausible, et la parole de saint Augustin reste toujours vraie : « On n'en donne aucune explication ou les explications qu'on en donne sont inacceptables [4]. »

t. XCIII, col. 65-66; George le Syncelle, en 5500, *Chronogr.*, éd. Dindorf, t. I, p. 590; Hésychius, « avec tous les écrivains exacts, » dit-il, en 6000. *Hom. in nat. Christi*, t. XCII, col. 1057. Voir plus haut p. 226.

1. L'accord est même si complet entre les Septante et le Samaritain, sauf l'omission de Caïnan dans ce dernier, qu'une telle harmonie pourrait paraître suspecte, si l'on ne savait que les chiffres des Septante sont divers dans les divers manuscrits.

2. « Restat ut quomodo in plerisque ita et in hoc sit error in numero, » dit S. Jérôme, parlant de la difficulté que soulève la chronologie qu'on tire des Septante et d'après laquelle Mathusalem ne serait mort que quinze ans après le déluge. *Hebr. Quæst. in Gen.* v, 5, t. XXIII, col. 947. La difficulté sur Mathusalem se dissipera d'elle-même, d'après ce que nous dirons plus loin.

3. « Nec casum redolet sed industriam. » *De Civ. Dei*, XV, XIII, 1, t. XLI, col. 453.

4. « De quibus, disait S. Augustin, rationem aut nullam aut diffi-

Nous n'avons pas d'ailleurs à rechercher ici la cause de ces variations. Quelle qu'elle soit, il nous importe seulement de remarquer que c'est de là que proviennent les écarts considérables que nous avons signalés entre les divers systèmes des chronologistes, ceux-ci se prononçant pour les Septante, ceux-là pour l'hébreu et la Vulgate, d'autres combinant à leur façon les diverses données.

Les savants ne pouvant se mettre d'accord entre eux; le texte sacré étant incertain sur ce point; l'Église du moins s'est-elle prononcée sur cette matière et a-t-elle tranché la difficulté? — Non. L'Église n'a pas pour mission de régler les questions de chronologie; elle a toujours laissé sur ce sujet une liberté entière aux historiens; elle n'a même jamais manifesté de préférence marquée et suivie en faveur d'aucun système. Si la chronologie la plus courte a prédominé depuis le XVIe siècle, ce n'est pas sans de notables exceptions, et la faveur dont elle a joui a été due à l'autorité qu'on attribuait au protestant Scaliger dans ce genre de recherches [1]. Ce savant s'étant prononcé pour le texte hébreu auquel les Réformés attachaient en bien des choses une valeur exagérée, on l'avait communément suivi [2]. « Mais, observait au commencement du XVIIIe siècle des Vignoles, protestant lui-même, les premiers Pères de l'Église ont suivi [la chronologie] des Septante et quelques modernes (Isaac Vossius, le P. Pezron) se sont hautement déclarés pour elle [3]. » Le célèbre annaliste de

cillimam reddunt. » *De Civ. Dei*, XVI, x, 2, t. xli, col. 489. Voir Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, t. iii, 1884, col. 313-315. Cf. Preuss, *Die Chronologie der Septuaginta*, Berlin, 1859.

1. Voir Pezron, *L'antiquité des temps rétablie*, p. 2.

2. La chronologie des Septante a néanmoins toujours trouvé des défenseurs, non seulement parmi les catholiques, mais aussi parmi les protestants; Louis Cappell, par exemple, la soutint avec force contre Jean Buxtorf fils, et Isaac Vossius contre George Horn. Cf. Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. xviii, p. 425.

3. *Chronologie de l'Histoire sainte*, 1738, t. i, p. 2.

l'Église, le cardinal Baronius, tout en reconnaissant combien la question était obscure, se prononçait en faveur de la supputation de la Bible grecque, comme plus conforme à la tradition ecclésiastique [1]. Tous les docteurs de l'Église grecque et tous les anciens écrivains de l'Église latine ont en effet accepté les chiffres que donnent les Septante. Le Martyrologe romain les a toujours conservés et il assigne comme date de la naissance de Notre-Seigneur « l'an 5199 après la création du monde. »

Quelques anciens Pères avaient reconnu l'impossibilité de concilier la chronologie du texte hébreu avec l'histoire des Chaldéens et des Égyptiens, entre autres Jules Africain[1]. Cette même raison fit comprendre à plusieurs savants modernes combien on avait eu tort d'abandonner les Sep-

1. *Apparatus ad ann. eccl.*, § 118, éd. de Lucques, 1740, p. 473-474. « Ob diversitatem exemplarium et quod non eamdem omnes in illis numerandis servent methodum et rationem, dit-il entre autres choses, mirum dictu quod, quot sunt capita (ut communi fertur proverbio) totidem de iisdem scriptæ reperiantur sententiæ. Sedere autem arbitrum et cujus sint potiora jura disquirere et antiquissimam omnium quæstionem lata sententia definire non est præsentis otii, nec nostrarum virium tantum opus. Illud tamen non omnino prætermittendum videtur, Sanctam Dei Ecclesiam antiquitus consuevisse supputare annos ab origine mundi, non secundum Hebraicam editionem, sed secundum Septuaginta duos interpretes : est ejus rei fides apud S. Augustinum (*De Civ. Dei*, l. xv, c. xi), dum de iisdem interpretibus hæc ait : *Porro illos in auctoritatem celebriorem suscepit Ecclesia, et credentes Judæorum potius quam istos non habere quod verum est*... Adjicimus et Græci hominis insigniter eruditi de eadem re testimonium, videlicet Anastasii Sinaitæ episcopi Antiocheni (*In Hexam.*, l. 7), æqualis Magno nostro Gregorio, qui sic ait : *Sciendum est quod aliter computant Hebræi, et aliter Romanæ Ecclesiæ traditio*. Hæc ille. » Voir aussi le P. Morin, *Exercitationes biblicæ*, in-f°, Paris, 1669, l. i, Exerc. vii, c. i, dont le but est de relever l'autorité de la chronologie des Septante ; J. B. Riccioli, *Chronologia reformata*, t. i, p. 293-294, et Tournemine, *Dissert. chronol.*, diss. i ex Riccioli, à la fin de l'édition de Ménochius, t. iv, 1768, p. 182.

2. *Chronogr.*, 1, t. x, col. 64-65. Jules Africain considère d'ailleurs

tante pour suivre le mouvement donné par Scaliger[1]. Le P. Pezron s'exprime avec beaucoup de force dans ce sens, en ajoutant aux arguments tirés des annales des anciens peuples connus des Grecs, celui de l'histoire chinoise qu'on commençait alors à mieux connaître. Les missionnaires jésuites en Chine, qui accueillirent avec faveur l'ouvrage du P. Pezron, s'étaient déjà auparavant déclarés en faveur des Septante, au moyen desquels ils pouvaient concilier le témoignage des annales du pays qu'ils évangélisaient avec la Sainte Écriture[2]; et leur conduite avait été approuvée par leur Général. Dès les premiers temps de la mission, ils l'avaient consulté, parce que « quelques missionnaires crurent que la chronologie chinoise... était contraire à la Sainte Écriture, et quoiqu'on leur fît voir que cette chronologie pouvait s'accorder avec le calcul des Septante, autorisé dans l'Église, ces missionnaires avaient toujours quelque scrupule[3]. » Pour trancher la question, le P. Adam Schall rédigea un mémoire où il rendit compte des fondements de la chronologie chinoise et on l'envoya

à bon droit comme fabuleuse la chronologie des Chaldéens et des Egyptiens, telle que la donnaient ces peuples.

1. La discussion sur la chronologie des temps primitifs a toujours porté sur la valeur des chiffres du texte hébreu et de la version des Septante. Le texte samaritain n'a été suivi dans l'antiquité que par l'auteur de l'écrit apocryphe intitulé la *Petite Genèse*, Λεπτὴ Γένεσις, et dans les temps modernes que par l'égyptologue prussien Lepsius. *Chronologie der Aegypter*, in-4°, Berlin, 1849, t. I, p. 397.

2. Le P. Martin, *Sinicæ historiæ decas*, in-4°, Munich, 1658, embrasse la chronologie des Septante comme étant seule conciliable avec l'histoire de la Chine. Voir Pezron, *L'antiquité des temps rétablie*, p. 52, 248-249. Le 14 septembre 1740, le célèbre P. Parennin écrivant au secrétaire de l'Académie des sciences à Paris, lui demandait, non sans malice, si les hébraïsants et les Rabbins ne pourraient pas allonger un peu la durée du monde. *Lettres édifiantes*, t. XII, Lyon, 1819, p. 270-271.

3. A. Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise*, p. 283-284.

à Rome, où il fut examiné. On ne dit pas si l'on consulta le Saint Père, mais une lettre écrite de Rome le 20 décembre 1637, en réponse à la consultation, n'hésite pas à affirmer « qu'on peut sans scrupule suivre la chronologie chinoise, » plaçant le règne de l'empereur Yao à l'an 2.357 avant J.-C., parce qu'elle n'est pas en désaccord avec les Septante, dont la chronologie « est appuyée sur l'autorité des Pères de l'Église [1]. »

§ II. — CONSÉQUENCES QUI RÉSULTENT DE L'INCERTITUDE DE LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE

Que conclure de tous les faits que nous venons d'exposer? D'abord que « l'Église ne garantit l'exactitude d'aucune de ces deux chronologies (des Septante et du texte hébreu) et (que) son autorité ne nous oblige point de nous en tenir rigoureusement au texte transmis par la tradition, ni au sens qu'on lui a attribué jusqu'ici [2]. Cette question est de celles que nous pouvons traiter en nous servant d'arguments purement scientifiques, et toutes les modifications de la chronologie biblique que la science pourrait réclamer (à bon droit) seraient dès lors permises [3]. »

Une autre conséquence que nous devons tirer de tout ce qui précède, c'est qu'il est impossible de fixer la date de la création de l'homme avec certitude. Les savants les plus compétents sont unanimes à ce sujet. « Le nombre des années écoulées depuis la création jusqu'à la nativité du Christ est incertain, dit Pagi, le docte annotateur de Baronius... On ne saura jamais d'une manière sûre quel était l'âge du monde à l'époque de l'Incarnation [4]. » Le P. Petau

1. *Ibid.*, p. 285.

2. « Quam floccifaciat Ecclesia illam numerorum varietatem testantur duo Ecclesiæ lumina, S. Hieronymus et S Augustinus, » dit aussi Noël Alexandre, *Hist. eccl. Vet. Test* , t. I, p. 76.

3. H. Reusch, *La Bible et la nature*, trad. Hertel, p. 542.

4. « Annorum ab orbe condito ad Christum natum seu æram Chris-

lui-même, qui a consacré tant de veilles à élucider les questions de chronologie, fait cet aveu dans son *De doctrina temporum* :

On n'a aucun moyen certain de savoir à quelle date a eu lieu la création et il faudrait une révélation expresse de Dieu pour la connaître. Ceux-là donc sont dans l'erreur qui non seulement osent la préciser avec assurance, mais traitent avec hauteur ceux qui croient pouvoir ajouter ou retrancher à leurs calculs[1].

Lequien, qui entreprit avec beaucoup de zèle la défense des chiffres du texte hébreu contre l'*Antiquité des temps* du P. Pezron, est obligé de convenir à son tour que « on ne peut pas régler une chronologie exacte et assurée sur l'Écriture Sainte[2]. »

La raison de cette incertitude avérée, c'est que, même en supposant que les listes généalogiques de la Genèse sont complètes, ce qu'il y aura lieu d'examiner plus tard, il est impossible, dans l'état présent du texte, de connaître les chiffres véritables écrits par Moïse. Nous n'avons en effet aucune raison décisive de préférer ceux des Septante à ceux de l'hébreu ou ceux de l'hébreu à ceux du samari-

tianam numerus incertus... Alterutri textui (Heb. et LXX) adhæreas certum annorum mundi numerum ante incarnationem nunquam reperies. » *Apparatus chronologicus ad Annales ecclesiasticos Baronianum illustrans*, § 2 et 4, éd. de Lucques, 1740, p. 331.

1. « Annorum ab orbe condito ad hæc tempora numerum, neque certa ratione compertum esse, neque citra divinam significationem posse comperiri. Errare proinde qui id non modo arte definire audent, sed qui alios insuper, quod ad summam suam aliquid adjecerint aut detraxerint, proterve atque arroganter insectantur. » *De doctrina temporum*, l. IX, c. VI, t. II, Anvers, 1703, p. 9

2. *Défense du texte hébreu et de la Vulgate*, dans Migne, *Cursus Script. Sac.*, t. III, col. 1572. Les auteurs contemporains n'ont donc fait que répéter les anciens, quand ils ont dit : « Ces variantes forment pour la chronologie générale des deux premières époques de l'histoire une difficulté qui ne sera probablement jamais résolue. » Darras, *Histoire générale de l'Église*, IIe époque, n° 35, t. I, p. 349.

tain. Toutes les tentatives des savants en faveur des uns ou des autres ont été sans succès. « Les uns pensent que les Hébreux ont raccourci exprès leur chronologie, disait Bergier... D'autres jugent que ce sont les Septante qui ont allongé la durée des temps... D'autres enfin ont donné la preférence au texte samaritain... Aucun de ces trois sentiments n'est fondé sur des preuves démonstratives [1]. »

Bien plus, nous ne pouvons pas savoir si les trois sentiments ne sont pas également faux et si les chiffres ne sont pas altérés dans tous les textes. Cette dernière hypothèse est loin en effet d'être invraisemblable. M. Molloy, le savant professeur du séminaire catholique de Maynooth, ainsi que le P. Brucker, l'a observé avec justesse :

Relativement aux dates, on voudrait tenir pour certain que les deux longues listes de chiffres insérées dans les cinquième et onzième chapitres de la Genèse sont aussi strictement exactes que si elles sortaient de la plume inspirée de Moïse ; mais rien ne prouve que ces chiffres n'aient subi quelque altération de la part des nombreux scribes qui s'interposent entre l'autographe de Moïse et la plus vieille copie du Pentateuque qui nous reste encore. Il est même certain, puisque les trois versions (ou textes) les plus anciennes et les plus vénérables différent notablement entre elles, que deux de ces versions sont erronées. Or s'il est certain que des erreurs se sont introduites dans ces deux versions, de manière à passer dans toutes les copies que nous en avons, il n'est pas impossible que des erreurs semblables se soient glissées dans la troisième, et en conséquence il n'est nullement

1. Bergier, *Dict. de théologie*, art. *Chronologie*, éd. de 1826, t. II, p. 115. La critique peut apporter des arguments sérieux, mais non décisifs en faveur de chaque opinion. Voir Tournemine, *Dissert. chronol.*, t. IV, p. 188 ; les dissertations pour et contre dans Migne, *Cursus Script. S.* t. III, col. 1493-1586 ; H. de Valroger, *L'âge du monde*, p. 103-136 ; Pezron, *L'antiquité des temps*, p. 292 et passim. Les explications qu'on a essayé de donner sur l'origine des différents chiffres sont toutes contradictoires et insuffisantes. On peut en voir le résumé dans Herzog, *Real-Encyklopädie für Theologie*, t. XVIII, p. 426, 433.

prouvé qu'aucune des trois versions donne actuellement les chiffres écrits par Moïse [1].

[Il est impossible de construire] avec les documents de la Bible, une chronologie des premiers temps, précise et complète, et qui mériterait le nom de chronologie révélée, [parce que] les éléments indispensables d'une pareille chronologie seraient précisément les données dont l'authenticité même n'est pas certaine,.. [car] les données chronologiques consignées dans la rédaction primitive des généalogies de la Genèse ont pu s'altérer et se perdre dans les transcriptions, de telle manière qu'il est impossible de savoir dans quelle mesure nous possédons encore cette portion du texte primitivement inspiré [2].

Ainsi rien ne nous garantit que les Septante, les Samaritains ou les Juifs nous ont conservé les nombres véritables des listes patriarcales et, dans l'ignorance où nous sommes, il est par conséquent impossible de fixer autrement que d'une manière hypothétique la date de la création d'Adam. Nous pouvons donc conclure avec Mgr Meignan, archevêque de Tours : « La date précise de l'apparition de l'homme sur la terre nous paraît ne pouvoir être fixée avec certitude [3]. »

On peut supposer néanmoins avec vraisemblance que, quelles qu'aient pu être les altérations des nombres contenus dans la Genèse, ces altérations ne sauraient avoir été très considérables et que, par suite, si l'on n'assigne pas de date fixe à l'origine de l'espèce humaine et si on la place

1. Molloy, *Géologie et révélation*, trad. Hamard, 1881, p. 331.

2. J. Brucker, *La chronologie des premiers âges de l'humanité*, *Controverse*, mars 1886, p. 383, 386. — On peut voir des réflexions semblables dans Mgr Meignan, *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, 3e éd., 1879, p. 290-291 ; H. Reusch, *La Bible et la nature*, trad. Hertel, 1867, p. 535, 539 ; B. Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, 1874, p. 394-395 ; H. Wallon, *La Sainte Bible résumée*, 2e éd., 1867, t. I, p. 433.

3. *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, 3e éd. 1879, p. 290.

vaguement entre 4000 et 6000 ans avant J.-C., on a toutes chances de ne pas se tromper. Mais ici se présente à l'esprit un nouveau doute. Il est parfaitement vrai que l'humanité ne doit pas avoir plus de 8000 ans environ, si les listes des patriarches antédiluviens et postdiluviens sont sans lacunes, mais il n'en est plus de même, si elles sont fragmentaires et incomplètes. Or, n'en est-il pas ainsi? N'avons-nous point là seulement des tronçons des généalogies primitives, une chaîne où il manque de nombreux chaînons, un choix de noms, en un mot, et non le catalogue entier de tous les descendants d'Adam en ligne directe jusqu'à Abraham?

Nous ne trouvons dans la Genèse même aucune raison directe et positive qui nous autorise à affirmer expressément l'existence de lacunes dans les tableaux généalogiques des premiers hommes, mais nous rencontrons dans l'Écriture divers exemples qui nous permettent d'en affirmer la possibilité; plusieurs savants catholiques n'hésitent pas à en soutenir la vraisemblance, et des considérations extrinsèques, tirées des sciences naturelles et des témoignages de l'histoire profane, donnent un grand poids à leur supposition. Voici ce qu'observent MM. Molloy et Wallon :

Quand on veut déduire la chronologie de la race humaine des données bibliques, on tient pour accordé qu'aucun anneau n'a été omis dans la chaîne directe de descendance de père en fils ; or c'est là une supposition qui n'est point démontrée[1].

Les généalogies de la Bible ayant pour objet de nous donner la filiation des hommes et non la succession des temps, et par conséquent pouvant supprimer des intermédiaires, aucun calcul ne remonte sûrement au-delà d'Abraham[2]... La chronologie de la Bible, ne peut s'établir que par des listes généalogiques. Or, les Orientaux, dans leurs généalogies, ne s'attachent qu'à une cho-

1. Molloy, *Géologie et révélation*. p. 331.
2. Wallon, *La Sainte Bible résumée*, 1867, t. I, p. 435. Cf. p. 433.

se : suivre la ligne droite, sans s'inquiéter des intermédiaires ; mais des générations supprimées, ce sont des années, des siècles mêmes qui se dérobent au calcul. Il n'y a donc ni pour le déluge ni pour la création aucune date vraiment établie et la Bible comporte toute la durée que la science se croira le droit d'assigner soit à l'homme soit à la terre[1].

Ce qui autorise à supposer ces omissions dans la Genèse, ce sont les omissions analogues qu'on remarque dans d'autres livres de l'Écriture, où il nous est possible de les contrôler. Ces dernières ont été reconnues dans tous les temps, parce qu'elles sont flagrantes, et la conclusion qu'on peut en tirer contre l'intégralité des listes des patriarches primitifs est si naturelle que, même avant notre siècle, les partisans des chiffres du texte hébreu, tels que le P. Lequien, n'en ont pas contesté la légitimité. Voici comment s'exprime entr'autres ce savant :

Il se peut faire que Moïse ait jugé à propos de ne faire mention que de dix principaux patriarches qui ont précédé le déluge et de dix autres qui l'ont suivi jusqu'à Abraham, en omettant les autres pour des raisons qui nous sont inconnues, comme saint Matthieu a fait dans la généalogie de Notre-Seigneur, l'auteur du livre de Ruth et celui du premier livre des Paralipomènes[2],

1. Wallon, *Journal des savants*, février 1869, p. 109. Sur la possibilité des lacunes dans les généalogies, voir Bellynck, *Anthropologie*, dans les *Études religieuses* des Pères jésuites, avril 1868, p. 578 ; von Knabenbauer, *Bibel und Chronologie*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, t. VI, 1874, p. 362-372 ; H. de Valroger, *L'âge du monde et de l'homme* (1869), p. 47-53 ; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, t. III, col. 322 ; C. Güttler, *Naturforschung und Bibel*, Fribourg, 1877, p. 315-316 ; J. Brucker, *La chronologie des premiers âges de l'humanité*, dans la *Controverse*, mars 1886, p. 387-392 ; Id., *Quelques éclaircissements sur la chronologie biblique*, ibid., sept. 1886, p. 95-99 ; *Manuel biblique*, t. I, 1880, p. 411-413 (5e éd., p. 491-493) ; E. Pannier, *Genealogiæ biblicæ*, in-8°, Lille, 1886, p. 242-282 : cf. J. Delsaulx, *Les derniers écrits philosophiques de M. Tyndall*, in-12, Paris, 1877, p. 41-42.

2. Ruth, IV ; I Par. II et IV.

dans celle de David et des grands prêtres ; car il n'y a point d'apparence que six générations, depuis Naasson (qui commandait à la tribu de Juda à la sortie d'Egypte) jusqu'à Salomon, et huit autres, depuis Éléazar, fils d'Aaron, jusqu'à Sadoch aient pu remplir l'espace de plus de 500 ans qui se sont écoulés jusqu'à la fondation du temple de Salomon, d'autant plus que l'on en compte dix-huit depuis Coré, qui se souleva dans le désert contre Moïse, jusqu'à Héman, qui servait de chantre au Tabernacle du vivant de David. Josèphe même nomme [1] plusieurs des aïeuls de Sadoch dont il n'est fait aucune mention dans l'Écriture, et il assure que ceux qui se succédèrent à la charge de souverain sacrificateur depuis Aaron jusqu'au temps de Salomon furent au nombre de treize. Ce sentiment est appuyé par un grand nombre de chronologistes et d'interprètes (Melchior Cano, Malvenda, Tirin [2], etc.).

Les exemples cités par Lequien sont décisifs. On peut en ajouter plusieurs autres qui les confirment. Dans le Pentateuque même, Laban, petit-fils de Nachor, est appelé son fils, par omission du nom de Nachor, son père ; Jochabed, mère de Moïse, est appelée fille de Lévi, quoique Lévi fut certainement mort longtemps avant sa naissance [3]. Au premier livre des Paralipomènes, Subael, contemporain de David, porte le titre de *fils de Gerson*, lequel était fils de Moïse et vivait plusieurs siècles auparavant. Au troisième et quatrième livres des Rois, de même qu'au second livre des Paralipomènes, Jéhu est nommé *fils de Namsi*, et il n'était que son petit-fils. Dans Esdras, la qualité de père de Zacharie est attribuée à Addo, qui n'était que son aïeul. Il

1. *Antiq.*, VIII, I et XX, cap. ult.

2. *Défense du texte hébreu et de la Vulgate*, dans Migne, *Curs. Comp. Script. Sac.*, t. III, col. 1572-1573. Cf. Melchior Cano, *De loc. theol.*, l. II, c. XIII ; Malvenda, *De Antichristo*, l. II, c. X. Ce que dit Lequien est la preuve que l'hypothèse n'a pas été inventée pour les besoins actuels de la cause, puisque sa légitimité est admise par ceux qui avaient le plus d'intérêt à la nier.

3. Gen. XXIX, 5 et XXXVIII, 5 ; Num. XXVI, 59.

y a aussi d'autres omissions généalogiques dans le même livre d'Esdras, jusque dans sa propre généalogie, où entre Azarias, qu'il appelle fils de Meraioth, et Méraioth lui-même, il omet cinq membres: Johanan, Azarias, Achimaas, Achitob et Amarias [1].

Mais l'exemple le plus remarquable des lacunes dans les arbres généalogiques est celui que Lequien a mentionné tout d'abord, celui qui est tiré de l'Évangile de saint Matthieu. L'auteur sacré a exclu, évidemment à dessein, dans la liste des ancêtres de Notre-Seigneur, trois noms royaux parfaitement connus, Ochozias, Joas et Amasias [2]. Cette suppression mérite d'autant plus d'attirer l'attention qu'elle peut nous faire découvrir le motif de l'omission systématique d'un certain nombre d'anneaux dans la chaîne généalogique. Elle paraît avoir en effet pour explication une cause mnémotechnique. Comme on apprenait par cœur le tableau des générations, on avait recours à divers moyens pour faciliter le travail de la mémoire et l'aider à retenir

1. I Par. xxvi, 24; — I (III) Reg. xix, 16; II (IV) Reg. ix, 20; II Par. xxii, 7 et II (IV) Reg. ix, 2, 14; — I Esd. v, 1 et Zach. i, 1, 7; — I Esd. vii, 3 et I Par. vi, 7-14.

2. Matt. i, 8; cf. II (IV) Reg. viii, 24; xi, 2; xii, 1; II Par. xxvi, 1. Notez que, malgré cette triple suppression, l'évangéliste se sert du mot *genuit* (*Joram genuit Oziam*, quoique Ozias fût fils d'Amasias), comme Gen. v et xi, ce qui prouve que les Hébreux, comme du reste en général les Orientaux, n'employaient pas toujours cette expression dans un sens rigoureux. Cf. Fillion. *S. Matthieu*, p. 36. « Joras Oziam *genuisse* scribitur, cum *quartus* ab eo sit, » remarquait S. Hilaire, t. ix, col. 920. « *Engendrer*, dit Schegg, est le terme consacré dans les arbres généalogiques, qu'il s'agisse d'une génération immédiate ou médiate. » *Evang. nach Matth.*, 1863, t. i, p. 36. Les Hébreux l'employaient dans un sens large, comme le mot de *fils* signifiant simplement *descendant*, ou de *frère* signifiant *cousin*, *parent*. Nous avons dans la Bible beaucoup de locutions analogues qu'il ne faut pas expliquer avec notre précision occidentale : Reges ex te (Abraham) erunt, reges de lumbis tuis egredientur, etc. Gen. xvii, 4, 6, 16; xxxv, 11, etc.; xii, 2; xxviii, 3, 14; Ex. i, 15; Heb. vii, 5, 9, 10, etc.

ces arides listes de noms. L'évangéliste a subdivisé expressément dans ce but, en indiquant lui-même son procédé [1], la série totale en trois groupes de quatorze membres chacun, et parce que le second aurait dû en renfermer dix-sept au lieu de quatorze, ce qui aurait détruit l'économie de sa distribution, il en a éliminé trois.

On peut soupçonner une raison mnémotechnique analogue dans les deux généalogies patriarcales. Elles paraissent basées en effet sur un système plus simple encore : elles comptent chacune, avant le déluge et après le déluge, dix noms, c'est-à-dire le nombre le plus facile à retenir, celui qui correspond au total des doigts de la main, celui sur lequel est fondé le système décimal, dans le monde tout entier [2].

Ainsi, en résumé, le nombre décimal des patriarches avant comme après le déluge, l'usage des Orientaux, supprimant souvent des membres intermédiaires dans les listes généalogiques, tout nous autorise à admettre la possi-

1. Matt. I, 17.

2. L'emploi universel du système décimal s'explique par le nombre des doigts de la main qui ont servi à tous les calculs primitifs. Voir J. Lubbock, *Les origines de la civilisation*, trad. Barbier, 3e éd. 1881, p. 431-433. « Dans le monde entier, dit-il, on se sert des doigts pour compter, et bien que les termes numériques de la plupart des races soient si défigurés par l'usage qu'on ne puisse plus reconnaître leur signification originelle, beaucoup de tribus sauvages emploient pour noms de nombre les expressions dont ils se servent pour compter leurs doigts... Au Labrador, *tallek, main*, signifie aussi cinq... Les indiens Zamuca et Muysca... pour cinq disent : *main finie;* pour six, *un de l'autre main*, c'est-à-dire prendre un doigt de l'autre main ; pour dix, *deux mains finies*... Cinq se dit *une main* en arawâk ;... *biamdakabo, mes deux mains*, dix, etc. Dans nos langues mêmes, le mot *cinq* a une origine semblable, puisqu'il vient du grec πέντε, qui à son tour vient évidemment du persan *pendji*; or, en persan, comme Humboldt l'a fait remarquer, *pentcha* signifie *une main*. De là sans doute l'emploi général du système décimal en arithmétique, système qui n'offre aucun avantage particulier. »

bilité de lacunes dans l'énumération que nous fait Moïse des descendants directs d'Adam jusqu'à Abraham. Mais, s'il en est ainsi, la date de la création de l'homme peut être beaucoup plus ancienne qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, parce qu'il faut la grossir de la durée de la vie de tous les personnages omis dans les catalogues de la Genèse. Par conséquent l'époque de l'apparition de l'homme sur la terre est tout à fait incertaine, non seulement parce que nous ignorons quels sont les vrais chiffres qu'avait écrits l'auteur du Pentateuque, comme nous l'avons vu tout d'abord, mais plus encore parce que nous ignorons quel peut être le nombre des lacunes dans les séries généalogiques. Si les corruptions de chiffres ne peuvent modifier la somme totale de l'antiquité de l'homme que dans une mesure restreinte, il n'en est pas de même des générations omises, car si ces omissions sont nombreuses, la date du premier homme peut être reculée de plusieurs siècles.

En ne consultant que la Bible, nous sommes, on le voit, dans l'incertitude la plus complète sur l'ancienneté de notre race : il est possible qu'elle date de six mille ans, d'après le texte hébreu actuel ; il est possible qu'elle date de huit mille ans d'après les Septante ; il est possible aussi qu'elle remonte beaucoup plus haut, à cause des lacunes qu'on a le droit de supposer dans les arbres généalogiques. Telle est la conclusion finale à laquelle nous conduit l'étude critique du texte sacré : incertitude et ignorance.

L'Écriture ne nous enseigne donc rien de précis sur l'âge de l'homme. Mais ce qu'elle ne nous apprend pas elle-même, n'aurons-nous pas le moyen de l'apprendre ailleurs? La science profane ne nous mettra-t-elle pas en état de nous prononcer entre les trois hypothèses que nous venons d'énumérer? Ne pourra-t-elle pas lever les doutes que nous laisse l'étude comparée des textes primitifs et des généalogies bibliques? C'est là ce qu'il nous reste à rechercher.

Eh bien, si nous nous servons, comme c'est notre droit, des lumières que nous fournissent d'un côté la paléontologie et de l'autre l'histoire des peuples anciens, pour interpréter avec plus de connaissance de cause le texte sacré, il nous est facile de montrer que la chronologie si courte qu'on tire du texte hébreu est insuffisante, que celle des Septante, dans sa partie postdiluvienne, est peut-être aussi trop restreinte. Il doit résulter de là que l'existence de lacunes dans les généalogies de la Genèse, que nous n'avions pu établir par l'Écriture elle-même, devient tout à fait vraisemblable, et ce n'est que par ce moyen que nous pouvons concilier ce que nous dit Moïse avec ce que nous apprennent des monuments dont le témoignage est irrécusable.

§ III. — DE L'ANCIENNETÉ DE L'HOMME D'APRÈS LES GÉOLOGUES

« Dieu est éternel, mais l'homme est bien vieux, » disent aujourd'hui plusieurs paléontologistes. L'homme n'est pas aussi vieux que le prétendent certains savants ; nous allons voir cependant qu'il l'est plus qu'on ne l'avait généralement pensé jusqu'ici. Il est impossible de soutenir présentement que le premier homme n'a paru sur la terre que 4004 ans avant Jésus-Christ et de conserver telle quelle la chronologie qu'on tire du texte hébreu. La première preuve nous en est fournie par les sciences naturelles, la seconde par l'histoire.

Tout le monde sait que les géologues et les paléontologistes font généralement remonter notre espèce à une date très reculée. Un certain nombre d'entre eux donnent des chiffres exagérés et l'on a parfaitement le droit de récuser ces chiffres, car ils ne reposent que sur des calculs hypothétiques. L'existence de l'homme tertiaire, n'est nullement démontrée[1] et elle compte beaucoup plus d'adversaires que

1. C'est ce que sont obligés de reconnaître ceux-là mêmes qui croient à son existence. « Quoiqu'il soit vraisemblable que l'homme

de partisans. La science est hors d'état d'estimer approximativement en chiffres, à plus forte raison de fixer la date de l'apparition de l'homme. M. Jakob, résumant l'opinion des savants en cette matière, s'exprime ainsi :

Ce qu'ont écrit naguère d'illustres géologues sur l'homme fossile, sur sa coexistence avec les animaux préadamiques, etc., est devenu aujourd'hui sans objet. Il n'est plus question de demander à quelle date a eu lieu l'époque glaciaire et combien de temps elle a duré. Le géologue ne connaît pas de dates, mais seulement une succession dans les choses ; à la question de date, il doit répondre : Nous ne savons pas. Les phénomènes pour lesquels des géologues fantaisistes, parmi lesquels il faut ranger Lyell, malgré sa grande science, ne réclament pas moins de cent mille ans, ces phénomènes, dans des circonstances exceptionnelles comme on en rencontrait à l'époque glaciaire, ont pu aisément se produire en fort peu de siècles [1].

Aucun savant ne sait à quelle époque a commencé l'époque quaternaire, qui a immédiatement précédé l'état de choses actuel. Un maître dans la science géologique, dont le nom fait autorité, M. de Lapparent, l'a solidement démontré :

Bien des opinions ont été émises relativement à la durée des temps quaternaires. Plusieurs ont même essayé de la traduire en chiffres, en attribuant le refroidissement glaciaire à la précession des équinoxes, ainsi qu'aux variations de l'excentricité terrestre. Suivant les auteurs, l'époque de la grande extension des glaces aurait eu lieu de 225.000 à 350.000 ans avant notre ère, et sa durée aurait été, pour les uns de 160, pour les au-

a vécu à l'époque tertiaire préglaciaire, les faits positifs pour appuyer cette doctrine font totalement défaut. » *Archiv für Anthropologie*, avril 1884, p. 226. Sur l'existence de l'homme à l'époque tertiaire, voir J. de Baye, *L'archéologie préhistorique*, in-4°, Paris, 1880, p. 1 et suiv.; A. de Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, in-8°, Paris, 1884, p. 14 et suiv ; Hamard, *L'archéologie préhistorique et l'antiquité de l'homme*, dans la *Controverse*, août 1886, p. 504-505

1. A. Jakob, *Unsere Erde*, Fribourg, 1883, p. 471.

tres de plus de 2.000 siècles [1]. Tous ces calculs ont à nos yeux le tort de reposer sur une hypothèse gratuite, à savoir que l'extension des glaces réclame une *cause de froid*, alors que, au moins pour ce qui concerne les massifs alpins et pyrénéens, cette extension a eu lieu sous un régime surtout *humide* et par une température qui permettait, dans nos vallées, au moment où les glaciers occupaient les massifs montagneux, l'existence des grands herbivores et celle de végétaux sensibles comme le figuier. Si, comme c'est notre opinion, de simples changements géographiques, tels qu'une modification dans le contour des masses continentales, dans le régime des vents ou dans le parcours des courants dérivés du *Gulf-Stream*, suffisent pour expliquer les circonstances de l'époque quaternaire, l'astronomie n'a plus rien à voir dans cette question et sa précision ne peut profiter en rien à l'évaluation de la durée des temps glaciaires.

Peut-on du moins se faire une idée de la valeur *relative* de cette durée d'après les dépôts étalés dans nos plaines et nos vallées, ou encore d'après les variations de la faune? Plus d'un auteur l'a pensé, et il en est beaucoup aux yeux de qui des milliers de siècles ont été nécessaires à l'accomplissement de tant de choses. Mais la plupart du temps cette appréciation se fonde sur l'idée, tout à fait erronée, que le creusement des vallées est l'œuvre de l'époque quaternaire. C'est ainsi qu'après avoir constaté qu'entre la grotte du Moustier et celle de la Madelaine, dans la vallée de la Vézère, il y a une différence de niveau de 27 mètres, M. Broca écrivait : « Ce creusement de 27 mètres, dû à l'action des eaux, s'est effectué sous les yeux de nos troglodytes, et depuis lors, pendant toute la durée de l'époque moderne, c'est-à-dire pendant des centaines de siècles, il n'a fait que très peu de progrès. Jugez d'après cela combien de générations humaines ont dû s'écouler entre l'époque du Moustier et celle de la Madelaine ! [2] » Or, d'une part, il y a eu seulement, depuis

1. D'après M. Hamard, le maximum de froid se serait produit vers l'an 7000 avant notre ère, et comme l'homme n'avait pas encore alors paru sur la terre, son antiquité se trouverait scientifiquement bien réduite. *La Controverse*, novembre 1886, p. 354.

2. *Associat. française*, Congrès de Bordeaux, p. 1212.

l'époque des plus hautes cavernes, déblaiement d'une vallée occupée par des dépôts meubles ; et, d'autre part, s'il ne s'est rien fait, une fois ce déblaiement achevé, c'est que la rivière avait conquis sa pente d'équilibre. Nous l'avons déjà dit, l'époque quaternaire a trouvé presque partout les détails de l'orographie et de l'hydrographie constitués comme ils sont aujourd'hui. Les gorges destinées à l'encaissement des glaciers étaient déjà creusées, comme aussi les vallées où les grands cours avaient, dès le miocène ou tout au moins dès le pliocène, commencé à étaler leurs alluvions, et il est probable qu'il y avait eu déjà plusieurs alternatives de remplissage et de déblaiement. D'ailleurs, vouloir juger par ce qui se passe sous nos yeux du temps qui a été nécessaire, soit pour déblayer certaines vallées encombrées de dépôts meubles, soit pour amener jusqu'à Lyon les blocs erratiques du centre de la Suisse, serait oublier, d'abord que les précipitations atmosphériques étaient alors au moins dix ou vingt fois plus abondantes que de nos jours, ensuite que des mouvements du sol ont dû, à plus d'une reprise, restituer aux rivières une pente torrentielle. En somme, la période quaternaire a été caractérisée par une activité tout à fait exceptionnelle des agents extérieurs, et rien, dans ce que nous voyons aujourd'hui n'en peut donner une idée juste, si ce n'est ces énormes éboulements que, de temps à autre, de grandes pluies occasionnent dans les montagnes, ou ces entassements d'alluvions que la rectification d'un cours d'eau comme la Kander amoncelle en peu d'années sur un même point [1].

C'est faire peu d'honneur à l'intelligence humaine que de laisser dans le même état de barbarie, pendant des centaines ou même des dizaines de mille années, l'homme qui avait déjà su tailler le silex de Saint-Acheul et du Moustier. Mais, cette raison mise à part, nous ne voyons, dans les faits géologiques de l'époque quaternaire, absolument rien qui motive les évaluations considérables devant lesquelles certains auteurs n'ont pas re-

1. La Kander, par suite de la rectification de son cours en 1715, ramena dans le lac de Thoune de 40 à 50 millions de mètres cubes de matériaux en dix ou vingt ans. A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 1885, p. 224.

culé. Nous n'irons pas plus loin et nous ne chercherons pas, à l'exemple de quelques auteurs, à trouver dans l'épaisseur des alluvions de nos principales vallées, les éléments d'une chronologie réduite de l'époque quaternaire. Telle succession régulière de dépôts alternativement graveleux, limoneux et charbonneux, où l'on s'est plu à voir les produits successifs des saisons d'une même année, ne représente, en réalité, que la suite normale des apports des crues ; car chaque inondation commence par une phase violente, avec entraînement de graviers, et se poursuit par une phase limoneuse, à laquelle succède le dépôt des matières végétales arrachées aux rives par le flot. Mais rien n'indique à quels intervalles les crues se sont succédé, et d'ailleurs les dépôts d'alluvion sont partout interrompus par des phases d'émersion, dont aucun signe ne révèle la durée. La science n'en est pas encore à ce point d'avoir conquis un *chronomètre* qui lui permette de mesurer le temps écoulé, même dans la période qui a immédiatement précédé la nôtre. Il est sage de n'attendre cette conquête que de l'avenir et, pour nous, il nous suffit d'avoir établi à quel point sont dépourvus de base rigoureuse tous ces calculs qui distribuent généreusement les centaines et les milliers de siècles entre les diverses phases de l'époque quaternaire [1].

Lyell lui-même, qui a plus que personne contribué à mettre à la mode ces exagérations, a été obligé d'en convenir :

Il faut avouer que, dans l'état actuel de nos connaissances, les essais pour comparer les relations chronologiques de période, de soulèvement.., et de retrait des glaciers.., doivent être considérés comme de simples conjectures. Quelques archéologues et géologues de mérite ont essayé d'arriver à des dates précises et d'évaluer exactement l'ancienneté minimum qu'on puisse assigner au dernier âge de la pierre. Ces calculs ont été fondés, tantôt sur les changements de niveaux de sol, tantôt sur l'accroissement de la tourbe dans les tourbières danoises, tantôt enfin sur la transformation en sol émergé d'une certaine

1. A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 2e éd., 1885, p. 1282-1284.

surface d'eau, grâce aux alluvions des cours d'eau, depuis l'abandon de certains cantonnements lacustres de la Suisse. On s'est encore appuyé sur la distribution géographique et la prédominance de certaines espèces actuelles d'animaux et de plantes, ainsi que sur les traces du progrès de la civilisation humaine, et on a cherché à s'en servir pour estimer la durée des périodes de pierre et de bronze. M. Morlot a calculé l'antiquité probable de trois sols végétaux superposés, traversés et mis au jour à différentes profondeurs dans le delta de la Tinière, et dont chacun contenait des os humains ou des objets de l'industrie humaine appartenant respectivement à l'époque romaine, à celle du bronze et au dernier âge de pierre. D'après son estimation, on doit attribuer une antiquité d'au moins 7.000 ans aux plus anciens de ces débris, et pourtant il les regarde comme étant d'une date bien postérieure au temps où le mammouth et d'autres mammifères éteints prospéraient en même temps que l'homme en Europe. De pareilles supputations, de pareilles évaluations des temps passés doivent n'être regardées, dans l'état actuel de nos connaissances, que comme des tentatives dont les résultats ont besoin d'être confirmés par le plus grand ensemble possible de preuves [1].

Les paléontologistes sans préjugés reconnaissent comme les géologues que les moyens de fixer les dates leur font défaut. Voici ce que dit l'un d'entre eux, M. Frédéric Ratzel :

La plus grande difficulté que nous rencontrons ici, c'est le manque d'un point fixe pour déterminer la chronologie. On peut dire que la science préhistorique commence là où cesse la possibilité de déterminer la chronologie. Les documents écrits, parchemins ou papyrus, médailles ou monuments lapidaires, manquent ici complètement... Si le lecteur veut se faire une idée, en ouvrant un vieux livre d'histoire, du chaos dans lequel étaient par exemple les antiquités égyptiennes avant qu'on sût déchif-

1. *L'ancienneté de l'homme*, trad. Chaper, 2e éd., 1879, p. 356, 412-413. On peut voir la question de l'ancienneté de l'homme traitée en détail au point de vue scientifique dans J. Moser, *Das Alter des Menschen und die Wissenschaft*, in-8°, Francfort, 1885.

frer les hiéroglyphes.., il pourra se rendre compte de l'embarras où l'on se trouve pour reconstituer d'une manière fidèle l'antiquité préhistorique [1].

Après avoir constaté cette impuissance de la paléontologie et de la géologie pour nous fournir des données chronologiques, nous pourrions nous arrêter, sans pousser plus loin la discussion; mais il ne sera pas inutile d'entrer dans quelques détails sur ces questions aujourd'hui si agitées. Par suite de l'absence même de chronomètres dignes de ce nom, des géologues et des paléontologistes aventureux se laissent trop facilement entraîner par leur imagination. De là leurs exagérations, qui peuvent éblouir un instant les profanes par un grand étalage de science, mais qui ne résistent pas à un examen un peu sérieux. Prenons, par exemple, les calculs par lesquels M. Carl Vogt a voulu prouver qu'un squelette humain découvert en Amérique avait un âge de 57.600 ans :

Dans des parties de la Louisiane où le niveau des hautes et des basses eaux offre de plus grandes variations qu'à la Nouvelle-Orléans, MM. Dickeson et Brown ont pu distinguer dix couches différentes de cyprès au-dessous de la surface actuelle. Tous ces dépôts de troncs d'arbres, les chênes sur le rivage et les différentes forêts de cyprès superposées, sont semblables à ce qu'on voit dans maint endroit autour de la Nouvelle-Orléans. Le Dr Bennet-Dowler a fait un calcul intéressant sur l'élévation du sol de la Nouvelle-Orléans, dans lequel ces dépôts de cyprès jouent un rôle important. Il partage l'histoire de cette élévation en trois périodes : 1° La période des grandes herbes et des prairies tremblantes, comme il s'en forme dans les lagunes, dans les lacs et sur les côtes ; 2° la période des forêts de cyprès ; 3° la période des rives actuelles avec leurs chênes vivaces. Beaucoup d'exemples, empruntés à la vallée du Mississipi, prouvent que la série des phénomènes qui caractérisent l'émergement des terres sont les suivants : d'abord apparaissent les herbes, puis

1. *Die Vorsgeschichte des europäischen Menschen,* 1874, p. 21-22.

les cyprès, enfin les chênes. Si nous admettons une surélévation de cinq pouces par siècle (c'est le chiffre donné par les alluvions du Nil), nous obtenons une durée de quinze cents ans pour la période des plantes aquatiques qui précède l'apparition des premiers bois de cyprès. Il n'est pas rare de trouver dans les tourbières de la Louisiane des troncs de cyprès ayant dix pieds de diamètre ; on en a retiré un ayant ce diamètre dans la couche la plus profonde qu'on ait atteinte lors du creusement des fondations de l'usine à gaz de la Nouvelle-Orléans. Si l'on admet que dix pieds de diamètre doivent représenter la croissance extrême d'une génération d'arbres, nous obtenons une période de 5.700 ans pour l'âge des plus vieux troncs, car chez ceux-ci il entre 95 à 120 anneaux de croissance annuels dans un pouce de diamètre. Si on ne prend donc que le plus petit des deux chiffres. un tronc de dix pieds de diamètre doit avoir 5.700 ans. Quoi qu'il puisse y avoir eu plusieurs séries successives de générations semblables dans le bassin du Mississipi, le Dr Dowler, pour éviter tout motif de contradiction, ne suppose que deux dépôts consécutifs, y compris ceux existant actuellement, ce qui nous donne pour deux couches de cyprès un laps de temps de 11.400 ans. Les chênes les plus anciens qu'on voit maintenant sur la rive ont au moins 1.500 ans ; on n'en compte qu'une série, ce qui fournit les chiffres suivants :

Durée des grandes herbes	1 500 ans.
» cyprès.	11 400 »
» chênes.	1 500 »
Total.	14 400 ans.

Chaque forêt engloutie a dû, pour vivre à la surface et pour son enfoncement graduel, exiger un temps au moins égal à celui de la durée des chênes ; cette dernière période ne s'est présentée qu'une fois. Nous restons donc certainement très en dessous des limites de la vraisemblance, en attribuant à chaque période une durée égale à la dernière, et, puisqu'on a reconnu dix périodes semblables, nous obtenons le résultat suivant :

Dernière période comme dessus. . . .	14 400 ans.
Dix périodes semblables	144 000 »
Age total du Delta. . . .	158 400 ans.

En creusant les fondations de l'usine à gaz on a rencontré, à une profondeur de seize pieds, du bois carbonisé et au même endroit un squelette humain. Le crâne se trouvait sous les racines d'un cyprès, appartenant à la quatrième couche. Il était bien conservé; les autres os se brisèrent en fragments lorsqu'on voulut les soulever. Le crâne appartenait incontestablement à la race américaine indigène. Admettons maintenant comme ci-dessus que l'époque actuelle a duré 14.400 ans, et ajoutons-y trois groupes souterrains de durée égale, puisque nous laissons de côté le quatrième dans lequel le squelette a été trouvé, soit 43.200 ans, nous obtenons pour l'âge du squelette un total de 57.600 ans. Les bases de ce calcul sont si simples qu'il n'y a rien à objecter à ce résultat [1].

Il y a beaucoup à objecter, au contraire. Les bases de ce calcul sont tirées de l'imagination, non des faits. L'auteur y accumule hypothèses sur hypothèses, et pour mesurer l'accroissement des alluvions du Mississipi, fleuve au cours impétueux, il va chercher son chronomètre en Égypte, où le cours du Nil est parfaitement calme et dépose son limon fécondant sur toute la vallée. Une telle manière de procéder n'est pas digne de la science. M. Vogt est lui-même obligé de le reconnaître : « Il faut avouer, dit-il, que tous les efforts qu'on a faits jusqu'à présent pour établir un mode de mesure chronologique du temps écoulé depuis l'apparition de l'homme sur la terre n'ont pas été couronnés d'un grand succès [2]. » Lyell, qui avant Carl Vogt avait attribué une haute antiquité à l'homme américain, s'est vu depuis dans la nécessité de rabattre beaucoup de ses calculs. Voici ce qu'il avait dit d'abord :

Si le calcul que j'ai fait, en évaluant à plus de cent mille ans le temps minimum qu'a dû exiger la formation du delta actuel du Mississipi, est exact, il en résulterait qu'en admettant les

1. C. Vogt, *Leçons sur l'homme*, XI, p. 431-434.

2. *Ibid.*, p. 430-431. Cf. Frd Ratzel, *Die Vorgeschichte des europ. Menschen*, p. 30; L. Figuier, *L'homme primitif*, 5e éd., 1882, p. 444

titres de l'homme de Natchez à sa contemporanéité avec le mastodonte, la race humaine aurait peuplé l'Amérique du Nord, il y a plus de mille siècles [1].

Mais Lyell ne peut s'empêcher de considérer la trouvaille de l'homme américain comme très suspecte [2], et il a, de plus, avoué après coup que c'est sur de fausses données qu'il avait attribué cent mille ans au Delta du Mississipi; il en a réduit plus tard l'antiquité de moitié, à 50.000 ans [3], au lieu des 158.400 ans que réclame Vogt [4]. Cependant les savants de nos jours jugent les réductions du géologue anglais lui-même tout à fait insuffisantes. Un incrédule, M. John Lubbock, ne demande que trois mille ans [5] et M. Schmidt se contente d'environ 1.700 ans [6].

Les exagérations que nous rencontrons dans ce cas se rencontrent aussi dans beaucoup d'autres. Les chiffres que nous présentent les géologues et les paléontologistes sont très souvent outrés et ils sont toujours hypothétiques. Dans l'impossibilité de discuter la question sous toutes ses faces, nous allons du moins rapporter le résumé qu'en a fait M. Reusch, après l'avoir longuement et savamment étudiée *ex professo*:

On peut ramener à deux classes toutes les preuves géologiques de l'âge du genre humain. D'abord on a trouvé dans la terre, en diverses régions, des ossements humains, des instruments faits par la main de l'homme, etc. couverts d'une couche plus ou moins épaisse d'argile, de tourbe, de vase, etc. Cette couche s'y est déposée peu à peu, de sorte que, si nous pouvions

1. Lyell, *Antiquité de l'homme*, 1870, p. 224-225.
2. *Ibid.*, p. 223.
3. *Ibid.*, p. 224, note.
4. C. Vogt, *Leçons sur l'homme*, XI, p. 453.
5. *L'homme avant l'histoire*, p. 210-398; L. Figuier, *L'homme primitif*, p. 444.
6. *Zur Urgeschichte Nordamerikas,* dans l'*Archiv für Anthropologie*, t. V, 1872, p. 162.

calculer combien de temps elle a mis à se former, nous saurions par là à quelle époque ces ossements humains et ces instruments se trouvaient encore à la surface du sol, et par suite nous saurions aussi approximativement à quelle époque ont existé les hommes de qui ces débris proviennent. Mais pour pouvoir calculer combien de siècles ces dépôts ont mis à se former, il faudrait savoir deux choses : 1° l'épaisseur du dépôt et 2° la mesure de son accroissement pendant la durée d'un siècle. Le premier point est facilement constaté, il suffit de mesurer la profondeur du dépôt ; on sait, par exemple, que des instruments travaillés par la main de l'homme ont été trouvés ensevelis sous 30 pieds de tourbe et 40 de limon. Mais il est impossible d'évaluer le second... On n'a pas pu découvrir une mesure de l'accroissement de la tourbe et de l'augmentation des dépôts fluviatiles qui convienne à tous les temps et à tous les lieux. Conséquemment ces formations géologiques ne sont pas propres à servir de chronomètres.

De plus, on a trouvé des ossements humains et des instruments dans des endroits où, à l'époque où ils y furent déposés, l'eau de la mer, d'un lac ou d'une rivière doit avoir séjourné, tandis qu'elle s'est retirée depuis. Ainsi, par exemple, on trouve en Écosse et en Suède des barques à 60 pieds au-dessous du niveau actuel de la mer ; en Suisse, des constructions lacustres à des distances plus ou moins considérables du rivage actuel des lacs ; dans la vallée de la Somme, des instruments de pierre à une hauteur de 80 à 100 pieds au-dessus du lit actuel de la rivière. L'époque de l'existence des hommes de qui ces instruments proviennent pourrait s'évaluer, si nous pouvions constater combien de temps il a fallu pour que s'accomplit ce changement de niveau. Or, pour arriver à ce résultat, il faudrait non seulement savoir exactement l'importance de ce changement, ce qui est assez difficile à découvrir, mais encore son étendue pendant chaque siècle. Or... sous ce dernier rapport on n'a pas pu arriver à un résultat certain et par conséquent ce moyen ne nous donne pas davantage un chronomètre géologique.

La plupart des géologues de notre époque ont commis la faute de prendre pour base de leurs calculs soit la formation la plus

lente qu'ils ont pu constater par l'observation, soit une moyenne basée sur un petit nombre d'observations seulement. Or dans cette question on ne peut pas se servir d'une moyenne, puisque une transformation géologique peut avoir lieu très lentement dans des endroits et à des époques déterminées, tandis qu'ailleurs ou même à une autre époque elle se fait avec une rapidité extrême[1]. Vouloir donc s'attacher de préférence aux changements qui s'opèrent lentement, comme on l'a fait dans la plupart des supputations géologiques de l'âge du genre humain, c'est se montrer trop exclusif et faire preuve d'une science bien bornée, puisqu'on a constaté avec la même certitude que bien des changements géologiques très considérables ont été accomplis dans une durée relativement très courte... Je puis donc repousser comme fausse l'assertion des géologues qui croient avoir démontré que l'âge du genre humain remonte à 50 ou 100 mille ans... Des géologues distingués peuvent croire, je l'avoue sans crainte, que, d'après l'état actuel de la science la chronologie biblique paraît trop courte. Cependant ils ne regardent pas leurs recherches comme arrivées à leur terme définitif[2].

1. Sur les évaluations fallacieuses de l'ancienneté des dépôts de sédiment, un géologue anglais, résidant aux Indes, J. Fergusson, s'exprime ainsi : « Les observations dont je viens de parler montrent combien on est exposé à se tromper dans les conclusions qu'on tire de la profondeur des puits creusés dans les dépôts des deltas et combien sont sujets à erreur les calculs fondés sur les alluvions locales. Voici ce que j'ai constaté moi-même : Les briques qui formaient les fondements d'une maison que j'avais construite furent emportées par l'eau d'une rivière et déposées dans son lit à une profondeur de 30 à 40 pieds au-dessous du niveau de ses rives. Depuis lors la rivière a changé son cours et un village nouveau s'élève à l'endroit où était ma maisonnette, mais à 40 pieds au-dessus de ses ruines. Si l'on faisait là des fouilles, on y trouverait mes *reliquiæ* et l'on pourrait en tirer toutes les théories qu'on voudrait sur leur antiquité et sur l'époque où je vivais. » *On recent changes in the Delta of the Ganges*, dans le *Quarterly Journal of the geological Society*, t. XIX, 1863, p. 327-328.

2. La *Bible et la nature*, p. 594-595, 599-601. Pour les preuves et les développements, voir *ibid.*, p. 546-602. Cf. Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, p. 394-448 ; Hamard, *L'archéologie pré-*

Nous pouvons donc conclure avec des savants peu suspects :

On ne trouve dans la Genèse aucune date limitative des temps où a pu commencer l'humanité primitive. Ce sont des chronologistes qui, depuis quinze siècles, s'efforcent de faire rentrer les faits bibliques dans les coordinations de leurs systèmes... Du moment qu'il est reconnu que la question [chronologique] des origines humaines se dégage de toute subordination au dogme, elle restera ce qu'elle doit être, une thèse scientifique, accessible à toutes les discussions et susceptible, à tous les points de vue, de recevoir la solution la plus conforme aux faits et aux démonstrations expérimentales [1]... L'autorité des Livres Saints n'est nullement mise en question par les travaux qui ont pour but de chercher l'époque de l'apparition de l'homme sur la terre [2].

Il n'est donc pas nécessaire, pour concilier les données de la science avec la chronologie de la Bible, de recourir à des hypothèses extra-scientifiques. Croyant, d'une part, à la haute antiquité d'objets divers et en particulier de silex du terrain tertiaire, que quelques savants, comme l'abbé Bourgeois, soutiennent être des silex taillés à dessein, et refusant, d'autre part, d'admettre à une époque si reculée l'existence de l'homme, quelques apologistes ont pensé que, longtemps avant Adam, il avait pu vivre un être semblable à nous et industrieux comme nous, quoique différant de notre nature par des qualités essentielles. Cet être inconnu n'aurait pas été un homme, mais, comme l'homme,

historique et l'antiquité de l'homme, dans la *Controverse*, août 1886, p. 499; octob. et nov. 1886, p. 167, 331 ; A. de Quatrefages, *Histoire générale des races humaine*, p. 122-123.

1. Ed. Lartet, *Nouvelles recherches sur la coexistence de l'homme et des grands mammifères fossiles réputés caractéristiques de la dernière période géologique*, dans les *Annales des sciences naturelles*, *Zoologie*, IVe série, t. XV, 1861, p. 236.

2. L. Figuier, *L'homme primitif*, 5e éd. 1882, p. 6.

il aurait travaillé la matière et taillé des silex en forme de couteaux et de flèches. Le P. de Valroger a émis le premier ces idées et le P. Monsabré les a exposées à son tour dans la chaire de Notre-Dame de Paris :

L'idée de précurseurs mystérieux du règne humain peut être chimérique, mais elle n'a rien d'hétérodoxe. Elle peut être arbitrairement encadrée dans des théories matérialistes, athées, polygénistes, qui la compromettent; mais elle peut être dégagée de tout mélange funeste, de tout voisinage dangereux [1].

De deux choses l'une : ou bien les savants reconnaîtront qu'ils ont exagéré la valeur de leurs chronomètres et se verront obligés de rajeunir leurs terrains, ou bien de nouvelles découvertes nous mettront sur la trace d'un être anthropomorphe, qui fut, dans l'admirable progression du plan divin, l'ébauche et le précurseur de l'homme, auquel il faudra attribuer les instruments de l'époque tertiaire. N'avez-vous pas observé, dans le règne animal, des essais merveilleux de l'industrie, je dirai même de la société humaine? Il y a des fileurs, des tisserands, des vanniers, des bûcherons, des maçons, des architectes, des distillateurs et jusqu'à des monarchistes et des républicains parmi les animaux. Pourquoi n'y aurait-il pas eu un tailleur de pierre, c'est-à-dire un animal capable d'accommoder grossièrement la pierre à ses usages et de fabriquer tant bien que mal des marteaux, ciseaux, couteaux, perçoirs et grattoirs pour ouvrir les fruits, arracher et nettoyer les racines dont il faisait sa nourriture? Tout bien examiné, les produits de son industrie instinctive, comparés aux produits primitifs de l'industrie humaine, ne sont pas plus extraordinaires que la hutte du castor comparée à celle du sauvage [2].

1. H. de Valroger, *Polybiblion*, juin 1876, p. 507. Il dit ailleurs, *Revue des questions historiques*, 1876, p. 513 : « Si le règne animal fut couronné jadis par des *Primates anthropomorphes* supérieurs à ceux qui existent encore, la Providence aura probablement laissé périr ces précurseurs de l'homme, avant de créer nos premiers parents. » M. l'abbé Fabre d'Envieu avait parlé dans un sens analogue en 1873, *Les origines de la terre et de l'homme*, p. 454, 459, 460.

2. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, in-8°, 1875, p. 68-69.

Cette dernière assertion du savant conférencier de Notre-Dame, M. de Mortillet l'a prise à son compte et il nous dit : « Comme habitations lacustres, le castor a souvent fait concurrence à l'homme. Parfois on a été embarrassé pour savoir quel était le véritable constructeur, comme cela est arrivé pour le lac de Saint-Andéol dans la Lozère [1]. »

Quoi qu'il en soit de ce point, on ne saurait nier la possibilité de l'hypothèse du P. de Valroger et du P. de Monsabré, mais comme elle est généralement rejetée par les savants [2], comme elle ne repose sur aucune preuve positive et qu'il n'y a d'ailleurs aucune nécessité de l'admettre, dans l'état actuel de la science, pour concilier la paléontologie avec la Bible, il nous suffit de l'avoir signalée ici. Tant que les géologues n'auront point découvert un chronomètre digne de confiance, pour déterminer l'antiquité de notre race, ils n'ont aucun droit d'opposer leurs affirmations sans preuves aux enseignements de l'Écriture, et nous ne devons pas attacher aux chiffres qu'ils nous présentent plus de valeur qu'il ne convient. Cependant nous le reconnaissons volontiers : tout en rejetant les exagérations de plusieurs géologues, il nous faut admettre ce point comme établi : l'homme est plus ancien qu'on ne le pensait avant les progrès des études géologiques ; la paléon-

1. *Le Préhistorique*, 1883, p. 38. « Des pilotis de bois grossièrement coupés avaient été retirés du lac de Saint-Andéol (Lozère). On en avait conclu que des cabanes s'étaient jadis dressées à la surface du lac, et ce fait semblait d'autant plus plausible que les vieilles légendes du pays parlaient d'une ville engloutie par les eaux. Il a fallu toute l'attention du Dr Prunières, toute la science du professeur Broca pour que ces bois fussent restitués aux véritables habitants du lac, les castors. C'étaient leurs dents et non des haches qui avaient produit les incisions qui semblaient à première vue l'œuvre certaine de l'homme. » De Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. I, p. 253.

2. Voir A. de Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, in-8°, Paris, 1884, p. 79-96.

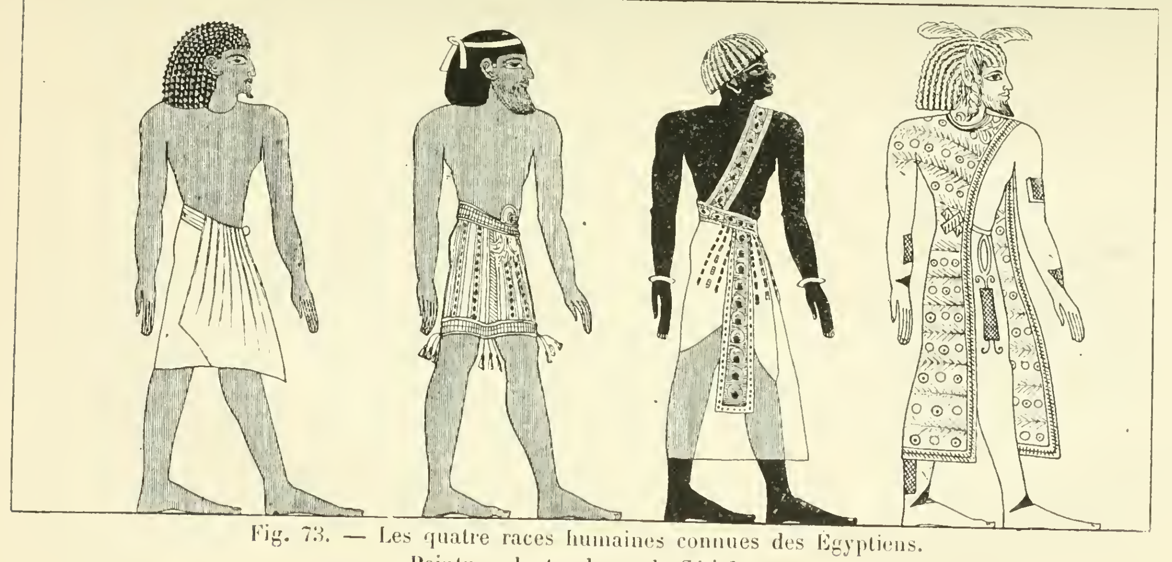


Fig. 73. — Les quatre races humaines connues des Égyptiens.
Peinture du tombeau de Séti Ier.

tologie l'établit et ce qu'elle nous apprend est confirmé par d'autres preuves fournies par d'autres sciences. Les races humaines existaient dès une très haute antiquité; nous trouvons les principales déjà figurées, telles qu'elles sont aujourd'hui, sur les plus anciens monuments de l'Égypte [1]; l'humanité était donc bien ancienne à cette époque, puisque, issue d'un seul couple, elle avait eu le temps de se diversifier d'une façon aussi notable [2]. La philologie nous oblige à tirer une conclusion analogue, car à une époque

1. Voir Figure 73. Peintures de Thèbes, à Biban-el-Molouk, sur le tombeau de Séti I[er], Lepsius, *Denkmäler*, Th. III, t. VI, Blatt 136. Sur ce tombeau, chaque race est représentée par quatre personnages; nous ne reproduisons qu'un type de chaque race. — M. E. Lefébure, *Les races connues des Égyptiens*, dans les *Annales du musée Guimet*, t. I, 1880, décrivant les quatre races des monuments de l'Égypte, reproduit le texte suivant, p. 65-66. En conduisant devant Osiris, qui va les juger, les Égyptiens, les Asiatiques, les Nègres et les Septentrionaux : « Horus dit aux troupeaux du Soleil, qui sont dans l'enfer de l'Égypte et du désert : Honneur à vous, troupeaux du Soleil, nés du grand qui est dans le ciel ! Air à vos narines, renversement à vos cercueils ! Vous, vous êtes les pleurs de mon Œil (le Soleil), en vos personnes d'hommes supérieurs (c'est-à-dire d'Égyptiens). Vous, je vous ai créés en vos personnes d'Asiatiques; Sekhet (la couronne ou la radiation solaire) les a créés; elle a produit leurs âmes. Vous,... je me suis soulagé par une multitude sortie de moi en vos personnes de Nègres; Horus les a créés; il a produit leurs âmes. Vous, j'ai cherché mon Œil et je vous ai créés en vos personnes de Septentrionaux : Sekhet les a créés et c'est elle qui a produit leurs âmes. » Sur les monuments figurés de l'Égypte, les Égyptiens sont peints en rouge (les femmes en jaune clair), les *Amou* ou les Sémites en jaune, les *Nahsi* ou Nègres en noir; les *Tamahou* ou Septentrionaux ont une teinte rosée. Les *Tamahou*, portant des plumes, sont les Européens d'après Champollion, les Libyens de race blonde du Nord, d'après A. de Quatrefages et Hamy, *Crania ethnica*, dans la *Nature*, 1876, 1[er] semestre, p. 324.

2. « Si toutes les principales variétés de la famille humaine sont issues d'un seul couple (doctrine à laquelle on n'a encore fait, que je sache, aucune objection sérieuse), il a fallu, pour la formation lente et graduelle de races comme la race caucasique, mongole ou

très reculée, nous rencontrons une foule de langues complètement différentes entre elles et qui n'ont pu sortir d'une même langue primitive qu'après un certain nombre de siècles, etc. Tout nous porte donc à faire remonter plus haut qu'on ne le faisait autrefois la date de l'apparition de l'homme sur la terre.

Cependant afin d'apprécier la durée qu'on réclame pour ces changements et ces révolutions dans les langues et dans la conformation physique de l'homme, les chronomètres nous font totalement défaut et nous ne pouvons ainsi arriver qu'à des résultats vagues et indéfinis, qui ne nous permettent pas de tirer des conclusions catégoriques sur la chronologie de la Bible et des temps primitifs. Les monuments historiques qui sont parvenus jusqu'à nous, et dont un grand nombre ont été découverts seulement en ce siècle, nous mettront en état d'être un peu plus précis et nous devons maintenant les examiner et les discuter.

Nous avons déjà vu que c'était la connaissance des annales de la Chine qui avait obligé les Jésuites missionnaires en ce pays ainsi que plusieurs savants, vivant en Europe au XVIIe et au XVIIIe siècles, à abandonner la chronologie courte alors régnante du texte hébreu pour revenir à celle des Septante autrefois généralement suivie. Lorsque les études sanscrites commencèrent à être cultivées en Europe, les indianistes réclamèrent à leur tour pour l'Inde une haute antiquité. Mais depuis la naissance de l'égyptologie et de l'assyriologie, les savants qui se sont voués au déchiffrement des hiéroglyphes et des caractères cunéiformes ont été plus exigeants encore. Nous aurons donc à examiner successivement la chronologie de l'Inde, de la Chine, de l'Égypte et de la Chaldée.

nègre, un laps de temps bien plus grand que celui qu'embrasse aucun des systèmes populaires de chronologie. » Lyell, *Principles of Geology*, 1849, 7e éd., p. 637 ; 9e éd., p. 669.

§ IV. — LA CHRONOLOGIE DE L'INDE.

En ce qui concerne l'Inde, ses prétentions chronologiques ne sont pas justifiées. Ceux qui s'occupent d'études sanscrites le reconnaissent eux-mêmes ; ils avouent que leurs prédécesseurs avaient exagéré l'antiquité de l'histoire et de la littérature de ce pays. Les plus versés dans la connaissance de l'Inde primitive sont les premiers à convenir qu'elle était complètement dénuée du sens historique. « Les Hindous, dit M. Kruse, ne possèdent aucune œuvre d'histoire. Ils ont enveloppé les évènements anciens dans un manteau poétique de mythes, sans détermination de temps [1]. » On ne peut ainsi tirer de leur mythologie rien de précis ni de certain.

On suppose communément que la séparation des Aryas et les migrations indo-européennes, partant de la Bactriane pour se disperser aux quatre vents du ciel, ont eu lieu antérieurement à l'an 2.500 avant J.-C. [2]. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais elle est assez vraisemblable. L'antiquité que s'attribuent les Hindous est donc fabuleuse [3].

1. Th. Kruse, *Indiens alte Geschichte*, in-8°, Leipzig, 1856, p. 2. E. Littré s'exprime de même, *Littérature et histoire*, in-8°, Paris, 1875, p. 327.

2. Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*. 1869, t. III, p. 431. M. Eastwick fait entrer les Aryas dans l'Inde vers 2200 avant J.-C., *Handbook of the Panjab*, in-12, Londres, 1883, p. 3.

3. Voici ce que dit le Vischnou Pourana : « Le temps est une forme de Vischnou. Ecoute comment il sert à mesurer la durée de Brahma et de tous les autres êtres doués de sentiment. Quinze clignements d'œil font un *kaschthâ*; trente *kaschthas*, un *kalâ*; trente *kalâs*, un *muhûrtta*. Trente *muhûrttas* font un jour et une nuit des mortels; trente jours, un mois divisé en deux demi-mois; six mois font un *ayana* (la période de la course du soleil au nord ou au sud de l'écliptique) et deux *ayanas* composent une année. L'*ayana* méridional est une nuit et l'*ayana* septentrional un jour des dieux. Douze mille années divines (composées de (365) jours de cette durée) cons-

M. Talboys Wheeler commence leur histoire seulement vers 1500 avant l'ère chétienne et il n'a rien à dire sur cette époque en dehors des légendes qu'il tire du Mahâbhârata[1]. Le célèbre indianiste allemand, M. Lassen, place entre l'an 1000 et 1200 avant J.-C. la victoire remportée par les Pândavas contre les Kauravas, laquelle termine la guerre racontée dans ce grand poème épique ; il reconnaît que l'histoire des temps antérieurs à cette guerre est fictive et qu'il est impossible de la soumettre à une vraie chronologie [2]. M. Duncker assure qu'on ne peut remonter avec quelque certitude que vers l'an 800 avant l'ère chrétienne [3].

Le plus ancien monument épigraphique de date certaine sur lequel on trouve la mention des Hindous, c'est l'inscription trilingue de Darius, roi de Perse à Persépolis[4]. Le fils d'Hystaspe nomme la terre d'*Hindusch*,

tituent la période des quatre *yougas* ou âges. Ils sont ainsi partagés: l'âge *kritâ* a quatre mille années divines ; le *tretâ*, trois mille; le *douâpara*, deux mille, et le *kali*, mille: c'est là ce qu'ont déclaré ceux qui connaissent les choses de l'antiquité. » J. Garrett, *A classical Dictionary of India*, Madras, 1871, p. 138. Le premier youga a duré 1.728.000 ans; le second, 1.296.000 ; le troisième, 864.000 ; le quatrième, qui est commencé, doit avoir 432.000 ans. Ce simple exposé suffit pour montrer le caractère fabuleux de la chronologie hindoue. Cf. Dubois de Jancigny, *Inde*, Paris, 1845, p. 219; M. Duncker, *Geschichte der Alterthums*, 5e éd. 1879, t. III, p. 54.

1. T. Wheeler, *A short history of India*, Londres, 1880, p. 1. L. von Ortlich, *Allgemeine Geschichte von Indien*, 3 in-8°, Leipzig, 1859-1861, t. I, p. 1-4, fait vaguement remonter l'histoire de l'Inde à une très haute antiquité, mais sans aucune preuve.

2. *Indische Alterthumskunde*, 2e éd., 2 in-8°, Leipzig, 1867, t. I, p. 611-612 (d'après Roth) ; p. 605.

3. M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 5e éd., 1879, t. III, p. 11.

4. Les exploits de Sémiramis et de Sésostris dans l'Inde sont fabuleux. Sur les diverses traditions antiques relativement à l'Inde, voir Duncker, *Geschichte des Alterthums*, t. III, p. 11 et suiv. Quant à l'opinion soutenue par M. E. Dujon, *L'Égypte dans l'Inde 4000 ans avant J.-C.*, in-8°, Paris, 1884, elle ne s'appuie sur rien de concluant.

l'Inde, parmi les pays qui sont soumis à sa domination [1]. Le premier écrivain étranger qui nous parle de ce pays pour l'avoir visité est le grec Mégasthène ; il fut envoyé en ambassade par le roi Séleucus Nicator auprès du roi de Magadha, Chandragupta, qu'il appelle Sandracottos, vers l'an 300 avant J.-C., et à son retour il écrivit ses *Indica*, dont quelques fragments seulement sont parvenus jusqu'à nous [2]. Ce qu'il raconte de l'état du pays est parfois exagéré, mais généralement exact ; quant aux 6402 ans qu'il attribue, d'après les indigènes, aux rois qui ont régné depuis Dionysos ou Bacchus jusqu'à Sandracottos, ce chiffre est fabuleux [3]. Dans le pays même on n'a trouvé aucun monument historique daté antérieur au IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Les inscriptions d'Açoka (250 avant J.-C.) commencent à faire connaître quelques faits historiques de date certaine [4] ; ce sont les plus anciennes inscriptions indigènes dont nous connaissions l'époque [5].

La littérature nous permet de remonter plus haut que l'histoire proprement dite ; cependant elle n'a pas non plus une origine aussi ancienne qu'on l'a cru quelquefois.

Sur ce qu'ont dit les anciens de l'Inde antique et de son histoire, voir Collin de Bar, *Histoire de l'Inde ancienne et moderne*, Paris, 1814, t. I, p. 118-154 ; A. Graham, *Genealogical and chronological tables illustrative of Indian history*, in-4°, Londres, 1880, 2e éd., n° 2.

1. Inscription de Persépolis, NRa, ligne 25, Fr. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften*, 2e éd., in-8°, 1881, p. 54.

2. C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. II, p. 397 et suiv.

3. M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, t. III, p. 56 et suiv.

4. Cf. R. Sewell, *A Sketch of the dynasties of southern India*, in-4°, Madras, 1883, p. 1 ; H. Oldenberg, *On the dates of ancient Indian inscriptions and coins*, dans l'*Indian Antiquary*, août 1881, t. X, p. 213-227, et en allemand dans Sallet's *Zeitschrift für Numismatik*, 1881.

5. En voir le résumé, M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 1879, t. III, p. 403 et suiv. Cf. Max Müller, *India, what can it teach us*, Londres, 1883, p. 292 ; Fergusson, *On Indian Chronology* et *On the Saka, Samvat and Gupta eras*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1870 et 1880.

Que (la civilisation et) la littérature de l'Inde doivent être reportées assez haut dans l'antiquité profane, il n'y a point actuellement de doute sérieux à ce sujet,... (mais) personne ne leur assigne plus cette fabuleuse antiquité que l'on s'était empressé de leur attribuer sur une vague renommée... Il n'est point d'ouvrage sanscrit antérieur au corps des écritures sacrées portant le nom de Védas. Après l'examen le plus minutieux de ces livres, des indianistes d'une très grande autorité n'ont pas osé faire remonter la composition des parties les plus anciennes au delà du XIV[e] siècle avant J.-C... Le savant éditeur du Rigveda, M. Max Müller, a tracé de main de maître le tableau de l'ancienne littérature sanscrite[1], et il en a placé le développement complet dans l'espace d'environ mille ans, du XII[e] au II[e] siècle avant notre ère [2].

M. Max Müller distingue quatre époques différentes pour la composition des Védas. Il place la première, celle des Chandas, à laquelle appartiennent les plus anciens hymnes védiques, entre l'an 1200 et 1000 avant J.-C. [3]. Il ne trouve

1. *A History of ancient Sanscrit Litterature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans*, in-8°, Londres, 1859. Résumée par M Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des savants*, 1860-1861.

2. F. Nève, *Les époques littéraires de l'Inde*, in-8°, Bruxelles, 1883, p. 40-41. Pour les principales opinions sur la date des Védas, voir Vivier de Saint-Martin, *Étude sur la géographie et les populations primitives du nord-ouest de l'Inde*, in-8°, Paris, 1860, p. 5-10. Cf. J. Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*, t. II, p. 506. Voici ce que dit M. Marius Fontane lui-même : « Placer la fin de la période védique vers le quatorzième siècle avant notre ère, c'est rendre trop hâtive l'évolution qui transforme la religion du Véda en culte brahmanique. Le premier groupement des hymnes védiques appartiendrait a la fin du treizième siècle avant J.-C. Jusqu'alors les hymnes avient été seulement récités, appris, conservés dans les mémoires, ou peut-être vaguement écrits sur des feuilles d'arbres. » *Inde védique de 1800 à 800 avant J.-C.*, Paris, 1881, p. 52. A la p. 44, il dit : « Le Rig-Véda... est un recueil de traditions, rhythmées en hymnes, conservées d'abord par de constants récits, et transcrites, un jour, sur des feuilles de palmiers, vers le douzième siècle de notre ère, probablement. »

3. *Ancient Sanskrit Literature*, p. 301-305.

aucune trace d'histoire authentique de l'Inde dans la littérature indigène avant cette époque. D'après lui, les anciens Hindous n'arrivèrent même pas d'eux-mêmes à l'idée de la chronologie ; cette idée leur vint du dehors comme l'alphabet et l'usage de la monnaie, et ce furent leurs rapports avec les Grecs qui les amenèrent à dater leurs documents historiques [1]. La littérature sanscrite ne peut donc nous fournir aucun renseignement important sur l'antiquité de l'homme et nous pouvons conclure avec M. Barthélemy Saint-Hilaire :

Ceylan toute seule, dans le monde de l'Inde, [a] des annales régulières et ce qu'on pourrait presque appeler de l'histoire... Partout ailleurs l'histoire est tout à fait absente ; ou, si elle tente de se montrer, elle est tellement défigurée qu'elle en est absolument méconnaissable. Qui peut découvrir, sous les légendes des épopées, des Brâhmanas, des Pourânas, une tradition historique? Quelque complaisance d'interprétation qu'on y apporte, qu'est-il possible d'en tirer d'un peu précis et d'un peu réel? Les plus grands événements de la société brahmanique se sont effacés dans une nuit impénétrable, à laquelle le temps ne fait chaque jour qu'ajouter une couche de plus en plus épaisse ; malgré tous les efforts de notre érudition si puissante et si sûre, nous devons désespérer de jamais ressuciter ce passé, anéanti par ceux-là mêmes qui en furent les acteurs. L'Inde n'a pas voulu sortir de ses rêves ; nous ne pourrons pas historiquement l'évoquer de son tombeau [2].

§ VI. — LA CHRONOLOGIE CHINOISE

Tout à fait différente en cela de l'Inde, la Chine se présente à nous avec une longue série d'annales régulières. Les missionnaires jésuites qui en étudièrent les premiers la chronologie furent très frappés de la suite et de la cohésion qu'ils y remarquèrent ; la plupart l'acceptèrent sans

1. M. Müller. *India, what can it teach us*, p. 292.
2. *Du Bouddhisme*, dans le *Journ. des savants*, mars 1866, p. 164-165.

balancer et leur témoignage entraîna celui de plusieurs sinologues d'Europe, qui se passionnèrent pour cette question au XVII[e] et au XVIII[e] siècles [1]. Les Pères Cibot et Prémare conçurent néanmoins des doutes sur l'authenticité des dates primitives contenues dans les histoires chinoises et ces doutes furent partagés par de Guignes, Klaproth, Renaudot et quelques autres. Aujourd'hui on continue encore à être divisé sur ce point.

Le Père Martini commença son histoire de la Chine, publiée en 1658, au règne de Fo-hi, qui inaugure d'après les savants indigènes, la période connue sous le nom de « très haute antiquité, » en 2952 avant J.-C. [2]. Le P. Gaubil,

1. Pour la chronologie de la Chine, d'après les missionnaires jésuites, voir *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, Cibot (sous le nom de Ko) *Essai sur l'antiquité des Chinois*; t. II, Amiot, *L'antiquité des Chinois prouvée par les monuments*; t. XII, Id., *Abrégé chronologique de l'histoire universelle de l'empire chinois*; t. XVI (et à part), Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise*, publié par S. de Sacy, 1814. Cf. Fréret, *De l'antiquité et de la certitude de la chronologie chinoise* (*Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. X, p. 377); Id., *Éclaircissements du mémoire touchant l'antiquité*, etc. (*ibid.*, t. XV, p. 495); Id., *Suite du traité touchant la certitude*, etc., (*ibid.*, t. XVIII, p. 178); de Guignes, *Examen critique des annales chinoises* (*ibid.*, t. XVIII, p. 164 et 190). Cf. G. Pauthier, *Mémoires sur l'antiquité de l'histoire et de la civilisation chinoises* (*Journal asiatique*, 1867-1868). Pour la bibliographie, voir H. Cordier, *Bibliotheca sinica*, 2 in-4°, Paris, 1878-1885, t. I, col. 223 et suiv.

2. « Parebit, annis ante vulgarem Christi epocham ter mille admodum exstitisse Fohium; id quod e Sinicis historiis mihi promptum, ostendere. At enim fides penes illas esto; ego in re tanti momenti esse arbiter nolim, qui cum his Chronologorum nostrorum opinionem pugnare sciam, lapsum a Noetica eluvie tempus haud paullo arctiori spatio definientium. Tametsi nec Sinensium videtur usquequaque repudianda sententia. Favent ei ex Europa Chronologi non omnino nulli; favent septuaginta interpretes, Samosatenus (corriger : Samaritanus), alii; nec Romanum Martyrologium aut computatio Græcorum longe dissentiunt. » M. Martinii *Sinicæ historiæ decas prima*, in-4°, Munich, 1658, p. 3. Le règne de Fo-hi est placé, *ibid.* p. 11, en l'an 2952 avant notre ère. *L'accord chronologique de*

connu par ses savants travaux sur la chronologie du Céleste Empire, analysa, mais sans en garantir la chronologie, un auteur indigène qui fait remonter plus haut encore le règne de l'empereur Fo-hi, c'est-à-dire en 3468, et admit même de plus deux autres règnes antérieurs, « assez bien prouvés[1]. » Le savant Jésuite eut soin toutefois de ne fixer positivement lui-même aucun événement avant l'empereur Yao, qu'il croit être monté sur le trône 2357 ans avant J.-C., d'après les calculs des éclipses mentionnées dans les annales de la Chine[2]. Seulement, observe-t-il, la Chine était dès lors assez peuplée, on y savait écrire en vers, fixer les point des solstices et des équinoxes, fabriquer des ouvrages de cuir et de fer, travailler la soie, etc. « Tout cela, dit-il, est constant par la première partie du livre du Chou-king, écrite au temps même de Yao et de Chun, et il faut nécessairement admettre des peuples à la Chine avant le temps de Yao[3]. » D'où il conclut qu'il est nécessaire d'ajou-

la monarchie chinoise avec les époques de l'ancienne histoire sacrée et profane, par le P. Régis (ajouté à la fin de l'*Histoire de la conquête de la Chine par les Tartares Mancheoux*, par le P. de Mailla, éditée par Voyen de Brunem, 2 in-12, Lyon, 1754), place, t. II, p. 207, le déluge universel en 3638, Phaleg en 3107 et Fo-hi en 2952. C'est cette dernière date qu'adopte le P. Pezron, ainsi que le P. du Halde, *Description de la Chine*, 4 in-f°, Paris, 1735, t. I, p. 193. Les savants indigènes font dater de Fo-hi la période connue sous le nom de « très haute antiquité. » La plupart des anciens sinologues jésuites lui assignent comme date l'an 2952 avant notre ère. W. Williams, *The Middle Kingdom*, t. I, 142-143. — Plusieurs ont prétendu identifier Fo-hi avec Noé. Voir J. Barrow, *Voyage en Chine*, trad. Castéra, 3 in-8°, Paris, 1805, t. II, p. 247. Cf note 2, p. 321.

1. A. Gaubil, *Traité de la Chronologie chinoise*, publié par S. de Sacy, in-4°, Paris, 1814, p. 4-6.

2. *Traité de la chronologie chinoise*, p. 225.

3. *Ibid.*, p. 277. Quelques missionnaires avaient voulu concilier la chronologie chinoise avec le texte hébreu de la Bible, en identifiant les premiers empereurs de la Chine avec les patriarches antédiluviens, et ils avaient soutenu que Yao, sous lequel avait eu lieu un dé-

ter quelques siècles à l'année du déluge, telle qu'elle avait été déterminée par Usher, Salien et Petau [1].

Malgré toutes ces considérations du savant Jésuite, plusieurs sinologues modernes [2] ont peu de foi dans la chronologie chinoise, et ils relèguent dans la période mythique, non seulement les 2.267.000 ans que comptent certains lettrés depuis l'origine du monde jusqu'à Confucius [3], mais aussi Fo-hi, « au cou de dragon et à la tête de taureau, »

luge, était Noé. Gaubil n'admet pas leurs explications. Voir p. 17: « Yao n'est pas Noé. »

1. *Ibid.*, p. 277. Si l'on accepte en effet l'ère officielle adoptée par le gouvernement chinois, d'après les travaux exécutés par ordre de l'empereur Kien-loung par le collège des *Han-lin* ou Académie impériale, qui place le commencement des temps historiques à la 61e année de Hoang-ti, c'est-à-dire en l'an 2637 avant J.-C. (Pauthier, *La Chine*, 1837, p. 27), le déluge universel n'aurait eu lieu que 289 ans après cette date, selon le calcul d'Usher; il remonte au contraire plus de mille ans avant, selon la chronologie des Septante. Le P. Gaubil tenait fort à ne pas mettre la chronologie de la Bible en contradiction avec celle de la Chine. « Ceux qui regardent, dit-il, la chronologie ordinaire de la Vulgate comme la seule qu'on puisse suivre, ne pourraient le dire sans exposer la religion ; le gouvernement chinois procèderait contre eux,... puisqu'il s'ensuivrait de là que les empereurs Yu, Chun, Yao, par exemple, n'ont jamais été en Chine. » *Histoire de l'astronomie chinoise*, conclusion (dans le manuscrit original); ce passage n'a pas été imprimé ; voir J. Brucker, *Correspondance scientifique d'un missionnaire*, dans la *Revue du monde catholique*, novembre 1883, p. 366. — Les alchimistes chinois attribuent généralement l'origine de leur science à Hoang-ti, l'empereur sous le règne duquel on place le commencement des temps historiques. W. A. P. Martin, *Alchemy in China*, dans *The Chinese*, in-12, Londres (1880), p. 177.

2. Quelques-uns attribuent néanmoins encore à la Chine une très haute antiquité, comme F. von Richthofen, *China*, 4 in-4°, Berlin, 1877-1883, t. I, p. 293.

3. Le commentaire de Sse-ma-tsien sur le Sse-ki compte 3,276,000 ans pour le même laps de temps. W. Frd. Mayers, *Chinese Reader's Manual*, Sanghai, 1874, p. 364. D'après Sse-ma-tsien, Confucius naquit en l'an correspondant à 551 avant notre ère. Gaubil, *Traité de*

et Hoangti lui-même. Ce qui leur rend fort suspectes les dates et les calculs chinois, c'est qu'ils ne reposent sur aucune base solide et que tout moyen de les contrôler fait défaut. Les habitants du Céleste Empire n'avaient point autrefois d'ère proprement dite, comme celle de Nabonassar ou des Séleucides ; l'ère de Hoangti, commençant à l'an 2367 avant J.-C., a été adoptée officiellement par le gouvernement chinois à une époque où il était impossible d'en vérifier l'exactitude, aussi n'est-elle pas universellement acceptée par les indigènes eux-mêmes. « Qui connaît ce qui s'est passé dans la haute antiquité, demande le chinois Yangts, puisque aucun document authentique n'est parvenu jusqu'à nous ? Celui qui examinera les vieilles histoires jugera qu'il est très difficile de les croire et une discussion sérieuse le convaincra qu'elles ne sont pas dignes de foi. Dans les temps primitifs, on ne conservait aucun document historique » [1]. Les auteurs européens ne peuvent pas être moins exigeants que les auteurs chinois.

Le plus ancien des livres classiques chinois, le Chou-king, contient des documents historiques divers qui, d'après le dernier traducteur, M. Legge, s'étendent à peu près de 2357 à 627 avant l'ère chrétienne[2] ; mais, observe le savant sinologue, favorable pourtant à l'antiquité de la Chine [3] :

Le Chou lui-même ne nous fournit point les moyens d'établir un système de chronologie pour la longue période de temps qu'il embrasse. Il nous apprend que la dynastie de Kau succéda à celle de Chang (ou Yiu), et celle de Chang à celle de Hia et qu'avant Yu, fondateur des Hia, avaient régné Chun et Yao... Avant

chronologie chinoise, p. 128. Cf. p. 214. Gaubil, p. 209, place la mort de Confucius à l'an 429 avant J.-C.

1. Dans W. Williams, *The Middle Kingdom*, 2 in-8°, Londres, 1483, t. II, p. 137.

2. *The sacred books of China* (*The Sacred Books of the East*), t. III, Oxford, 1879, p. 1.

3. Il admet que Yao régnait au XXIVe siècle avant J.-C., p. 26.

la dynastie de Han, une liste des rois et de la durée de leurs règnes était le seul moyen qu'eussent les Chinois de déterminer la durée de leur histoire nationale. Ce moyen serait encore suffisant, si nous avions un catalogue complet et digne de foi des rois et des années qu'ils ont régné, mais nous ne le possédons pas [1].

Ainsi les annales chinoises, considérées en elles-mêmes, prêtent beaucoup à la critique. Dans leurs parties les plus anciennes, elles n'ont pas de chronologie, elles attribuent aux premiers rois des règnes d'une longueur démesurée,

1. *Ibid*, p. 20-21. Voir la preuve, *ibid.*, p. 21-27. M. Charles Gutzlaff, longtemps missionnaire protestant en Chine, dit dans son Histoire de ce pays : « Tous ceux qui ont écrit sur la Chine s'accordent à dire que les Chinois sont une nation très ancienne. Mais que leur nation ait existé avant le déluge ou même avant l'ère que nous assignons à la création du monde, c'est aussi extravagant et mal fondé que les fables mythologiques des Hindous et des Grecs. Nous croyons que les Chinois ont eu des notions astronomiques aussi anciennement que les Chaldéens et les Egyptiens, nous donnons beaucoup de crédit à leurs calculs des éclipses, mais nous doutons grandement que leur chronologie soit aussi exacte que voudraient nous le faire croire les partisans de l'existence antédiluvienne de leur empire. Non seulement la partie fabuleuse de l'histoire chinoise est très incertaine, mais même au sujet des deux premières dynasties, celles de Hia et de Chang, il y a de grandes difficultés, qui n'ont jamais été entièrement écartées. Nous devons, en fait, dater de Confucius, 550 av. J.-C., l'histoire authentique de la Chine, et considérer la durée de la période précédente comme incertaine. » Ch. Gutzlaff, *Sketch of Chinese history*, 2 in-8°, Londres, 1834, t. I, p. 72. Les calculs astronomiques par lesquels on a voulu fixer l'antiquité de la Chine, ne sont pas fondés, en dehors du calcul des éclipses. M. Gustave Schlegel a voulu faire remonter à l'an 16916 avant notre ère l'invention des signes annonçant les deux équinoxes et les solstices, dans son *Uranographie chinoise ou preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la Chine et qu'elle a été empruntée par les anciens peuples occidentaux à la sphère chinoise*, in-4°, La Haye, 1875, p. 30 et 36 ; mais ses conclusions ne sont pas mieux fondées que celles de Dupuis attribuant, au commencement de ce siècle, une antiquité à peu près égale au zodiaque de Denderah, lequel date réellement de l'époque romaine. Voir notre t. II, p. 293.

elles se contredisent souvent entre elles et les Chinois eux-mêmes ne s'accordent pas entre eux sur les premiers temps de leur histoire.

Une autre raison qu'on fait valoir contre la crédibilité des annales chinoises, c'est la destruction de tous les livres historiques de l'empire, laquelle eut lieu en 213 avant J.-C. par ordre de Chi-hoang-ti, fondateur de la dynastie des Tsin [1]. Ce prince commanda, sous peine de mort, de les jeter tous au feu. On assure qu'il fut obéi et qu'on ne put reconstituer plus tard le Chou-king, qui contient l'ancienne histoire de l'empire, que grâce à un exemplaire qui avait été caché dans un mur, disent les uns, ou en le récrivant sous la dictée d'un vieillard qui le savait par cœur, disent les autres. Les lettrés chinois n'ont jamais révoqué en doute l'anéantissement des monuments de leur ancienne littérature historique [2], et s'ils ont eu en cela raison, tout ce qu'on nous raconte des temps antérieurs à la dynastie des Tsin mérite peu de confiance. Cependant les critiques européens, sans contester l'accomplissement partiel de la volonté impériale, ne peuvent croire qu'un certain nombre d'exemplaires du Chou-king et des autres ouvrages historiques n'aient échappé aux flammes et à la persécution, dans un empire aussi vaste que la Chine.

Mais une partie de ceux-là mêmes qui admettent comme très vraisemblable que la destruction de la littérature his-

1. A. Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise*, p. 64-65, 81. Cf. S. von Fries, *Abriss der Geschichte China's*, p. 69-70. La traduction du texte est donnée par J. Legge, *The Chinese Classics translated into english*, t. I, Londres, 1867, p. 6-9. Voir aussi Id., *The Sacred Books of China*, dans les *Sacred Books of the East*, t. III, 1879, p. 6-8.

2. « Pourquoi donc, demande Yangts, puisque les anciens livres, décrivant les anciens temps, ont été brûlés par les Tsin, représenterions-nous inexactement ces âges reculés et nous montrerions-nous satisfaits de vagues fables? » Dans W. Williams, *The Middle Kingdom*, t. II, p. 137.

torique ne fut pas totale, ont un autre grief à faire valoir contre la chronologie chinoise, c'est que les monuments anciens font défaut pour la confirmer et la contrôler. Un des plus récents historiens de la Chine, M. Sigismond de Fries, divise son ouvrage en deux parties : la période mythique et la période historique, cette dernière commençant en l'an 775 avant J.-C. Non pas, dit-il, que tous les événements racontés après cette date soient historiques et que tous ceux qui les précèdent soient fabuleux, mais « parce que c'est là le premier point fixe pour une étude chronologique comparée, tandis que toutes les dates antérieures ne peuvent être considérées que comme des estimations par à peu près [1]. »

On cite bien quelques monuments antiques à l'appui des dires des historiens chinois, mais ces monuments ne soutiennent pas l'examen de la critique. L'authenticité de la tablette de Yu, qu'on dit avoir été trouvée en 1212 avant J.-C., celle des « tambours de pierre » de la dynastie de Chou (827-782) et, plus encore, celle des 72 tablettes gravées, dit-on, par ordre des 72 prédécesseurs de Fo-hi, sont très justement suspectes [2]. Nous ne trouvons ainsi dans le

1. S. von Fries, *Abriss der Geschichte China's seit seiner Enstehung nach Chinesischen Quellen,* in-8°, Vienne, 1884, p. IX-X. M. de Fries suit dans sa division chronologique Mayer, *Chinese Reader's Manual*, Shanghai, 1874, p. 366, 369, où on lit que « la période légendaire de 1202 ans qui s'étend de 2356 à 1154 avant J.-C. est suivie d'une période semi-mythique, semi-historique, qui dure de 1154 à 781 avant J.-C., » et que ce n'est qu'à partir de 781 que commence l'histoire certaine de la Chine. Voir aussi Ch. Boulger, *History of China*, 3 in-8°, Londres, 1881-1884, t. I, p. 4-5 ; t. III, p. 775 ; cf. J. Prinsep, *Essays on Indian Antiquities*, t. II, p. 146 des tables.

2. Th. Fergusson, *Chinese Researches*, in-12, Sanghai, 1880, p. 7-12. Voir Fr. Lenormant, *The deluge*, dans la *Contemporary Review*, novembre 1879, p. 466 ; Chr. T. Gardner, *The Tablet of Yü*, dans la *China Review*, t. II, 1873-1874, p. 293-306. Cf. Gaubil, *Traité de la chro-*

Céleste Empire aucun document véritablement autorisé sur lequel on puisse appuyer aucune date ancienne.

Ce que nous ne rencontrons pas en Chine, nous ne le rencontrons pas davantage en dehors de ce pays ; nous n'avons aucun témoignage étranger en faveur de la haute antiquité des Chinois, et cette absence de toute mention dans les histoires des peuples anciens paraît peu d'accord avec l'importance que les écrits indigènes attachent à leur empire dès les temps primitifs. L'inscription chinoise, qu'on prétendait avoir lue ces dernières années sur une terre cuite découverte par M. Schliemann dans ses fouilles d'Hissarlik [1], n'est qu'une inscription cypriote d'après M. Sayce [2]. Quant aux relations commerciales qu'on assure avoir existé, il y a trois mille ans, entre le Céleste Empire et l'Égypte, au moyen de caravanes qui se rendaient irrégulièrement d'un pays à l'autre par l'Inde, elles ne remontent pas assez haut pour justifier les prétentions des Chinois. On a trouvé, dit-on, de petits vases de porcelaine, d'origine chinoise, dans d'anciennes tombes égyptiennes [3]. Mais si des objets chinois — qui ne portent pas de date — sont arrivés jusque dans la vallée du Nil, il est certain que les ouvriers qui les avaient produits n'y ont pas été connus. Chabas a montré que les monuments de l'Égypte ancienne ne renferment au-

nologie chinoise, p. 184-186, 188 et suiv. Il se moque des prétendues 72 tables, p. 280.

1. H. Schliemann, *Troy and its remains*, Londres, 1875, p. 23, n° 3.

2. Voir sa lettre au *Times*, 11 juin 1879 ; S. W. Bushell, *A Terracotta Vase*, dans la *China Review*, juillet et août 1879, p. 62-63 ; Th. Fergusson, *Chinese Researches*, p. 11. C'est M. Émile Burnouf et l'envoyé chinois à Berlin, Li-fang-pao, qui ont cru voir du chinois sur le vase en question.

3. W. G. Hunter, *Bits of old China*, in-12, Londres, 1885, p. 131. M. Hunter dit avoir vu lui-même quelques-uns de ces vases au Caire dans la collection du D[r] Abbott et avoir lu sur l'un d'eux cette inscription : *Hwa-Kae-Yew-Yih-Neen*, « les fleurs s'ouvrent ; voici une autre année. »

cune mention du Céleste Empire, quoiqu'on y rencontre le nom de tous les autres peuples alors connus [1]. Les Chinois eux-mêmes reconnaissent, comme le fait M. Tcheng-ki-tong, que leurs relations avec les nations étrangères sont relativement peu anciennes :

Nos relations avec les peuples avoisinant nos frontières n'ont pas laissé de traces dans leur histoire. Pour la première fois, Arrien parle des Chinois comme du peuple ayant exporté les soies écrues et manufacturées qu'on apportait par la voie de Bactres, vers l'ouest. C'est le seul renseignement un peu ancien, mais moderne pour nous, qui mentionne notre existence au peuple romain... Il paraît démontré que les Romains n'ont eu aucun rapport avec les peuples de notre empire. Notre histoire mentionne seulement une ambassade chinoise qui fut envoyée sous la dynastie des Huns, l'an 94 de l'ère chrétienne, dans le but de chercher à nouer quelques relations avec le monde occidental. Cette ambassade atteignit l'Arabie [et n'alla pas plus loin] [2].

Les renseignements antiques font donc défaut. Cette absence de tout moyen de contrôle pour l'antiquité chinoise [3] a porté quelques auteurs récents à ne voir que des personnages mythiques dans les premiers empereurs de la Chine. D'après eux, Yao est le ciel; Chun, Vichnou; Yu, le Manou indien; Fo-hi, le vent, etc. [4]. Ces explications mythologiques manquent de vraisemblance

1. *Études sur l'antiquité*, 2e éd., Paris, 1873, ch. IV, p. 94.

2. *Les Chinois peints par eux-mêmes*, in-18, Paris, 1884, p. 272-273.

3. On peut faire valoir en faveur de l'antiquité de la Chine les témoignages annamites. D'après un des plus anciens historiens annamites, l'empire d'Annam fut constitué par l'empereur de Chine Hoang-ti, à une époque qui correspond à l'an 2698 avant notre ère. A. Launay (des Missions étrangères), *Histoire ancienne et moderne de l'Annam*, in-8°, Paris, 1884, p. 6. Seulement les documents annamites, il faut bien le remarquer, sont de même valeur que les sources chinoises.

4. Frd. H. Balfour, *Waifs and Strays from the far East*, in-8°, Londres, 1876, p. 11-12.

et sont purement imaginaires. On peut admettre à bon droit l'existence réelle de Yao, et même, avec le P. Gaubil, que « les temps historiques de la Chine doivent remonter au-dessus de Yao. Mais de combien de temps, ajoute-t-il avec raison, c'est ce que je crois impossible de déterminer d'une manière qui puisse satisfaire, et il y aura toujours bien de l'incertitude [1]. » En tout cas, il résulte de tout ce que nous venons de dire que « l'histoire primitive de l'Empire du milieu est un livre scellé [2]. » et que la chronologie chinoise ne prouve nullement que le Céleste Empire est aussi ancien que Noé ; la chronologie des Septante suffit pour le développement de son histoire [3]. En est-il de même pour l'Égypte? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

§ VI. — LA CHRONOLOGIE ÉGYPTIENNE.

Les renseignements que nous possédons sur la chronologie égyptienne nous viennent de trois sources différentes : des récits des voyageurs grecs qui avaient visité l'Égypte, d'une histoire écrite en grec, peu de temps après la conquête d'Alexandre, par un écrivain indigène de grande réputation, Manéthon, et enfin des monuments originaux, inscriptions et papyrus, retrouvés dans la vallée du Nil depuis le commencement de ce siècle.

Les écrivains grecs attribuent à l'Égypte une haute antiquité. Les prêtres d'Héliopolis racontèrent à Solon que leur monarchie avait déjà une durée de huit mille ans [4]. Un siècle

1. *Traité de la chronologie chinoise*, p. 273. Cf. p. 266, 278.

2. F. H. Balfour, *loc. cit.*

3. Gaubil, *Traité de la chron. chin.*, p. 277.

4. Platon, *Timée*, éd. Didot, t. II, p. 201. Cf. *Les Lois*, II, où Platon dit, p. 284-285 : « Il y a longtemps, à ce qu'il paraît, qu'on a reconnu chez les Egyptiens la vérité de ce que nous disons ici : que dans chaque état la jeunesse ne doit s'exercer habituellement qu'à ce qu'il y a de plus parfait en figure et en mélodie. C'est pourquoi, après en avoir

plus tard, les prêtres du même temple d'Héliopolis dirent à Hérodote que les annales de leurs rois remontaient à 11.340 ans, c'est-à-dire 2.240 ans de plus [1]. D'après Varron (116-26 avant J.-C.), au contraire, la monarchie égyptienne n'avait guère de son temps au-delà de deux mille ans [2]. Diodore de Sicile, qui visita l'Égypte sous le règne d'Auguste, place le règne de Ménès à un peu moins de cinq mille ans avant son époque [3]. Ces données vagues et contradictoires sont peu satisfaisantes. On doit observer que les chiffres des voyageurs grecs méritent une médiocre confiance et ne jouissent pas d'une grande autorité. Ils ne pouvaient communiquer avec les Égyptiens que par interprète, ils peuvent avoir mal compris leurs renseignements et nous n'avons pas non plus de garantie de l'exactitude de ceux qui les leur fournissaient. Il est clair d'ailleurs que la valeur de leur témoignage doit être contrôlée et appréciée à l'aide des documents indigènes.

Parmi ces derniers, nous n'en possédons qu'un seul qui

choisi et déterminé les modèles, on les expose dans les temples, et il est défendu aux peintres et aux artistes, qui font des figures et d'autres ouvrages semblables, de rien innover ni de s'écarter en rien de ce qui a été réglé par les lois du pays; la même mode a lieu en tout ce qui appartient à la musique. Et si on veut y prendre garde, on trouvera chez eux des ouvrages de peinture et de sculpture faits depuis dix mille ans, — et quand je dis dix mille ans, ce n'est pas pour ainsi dire, mais à la lettre, — qui ne sont ni plus ni moins beaux que ceux d'aujourd'hui, et qui ont été travaillés sur les mêmes règles. » Platon croyait donc que la civilisation égyptienne avait atteint son plein développement dix mille ans avant son époque.

1. Hérodote, II, 142, éd. Didot, p. 118-119.

2. D. de Buttafoco, *Étude historique sur l'origine des Égyptiens*, in-8°, Bastia, 1882, p. 9. On ignore sur quoi reposaient les calculs de Varron, l'ouvrage qui les contenait n'étant pas parvenu jusqu'à nous.

3. Diodore, I, 14, éd. Didot, t. I, p. 37. — Sur la valeur historique de Diodore et d'Hérodote, cf. A. Wiedemann, *Geschichte Aegyptens*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 81-105.

soit antérieur aux découvertes égyptologiques de notre siècle, c'est l'histoire de Manéthon.

Manéthon, prêtre égyptien, né à Sébennyte (aujourd'hui Semnoud) dans le Delta, vers l'an 300 avant J.-C., écrivit en grec une histoire de son pays pour ses nouveaux maîtres sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Elle est malheureusement perdue aujourd'hui, mais la partie chronologique nous a été conservée. Il attribuait à l'Égypte une antiquité de trente mille ans avant l'époque d'Alexandre. Voici le résumé de sa chronologie, tel qu'il nous a été transmis par Eusèbe[1] :

1. Règne des dieux.	13.900	ans
2. Règne des héros.	1.255	»
3. Règne d'autres rois.	1.817	»
4. Règne de trente Memphites.	1.790	»
5. Règne de dix Thinites.	350	»
6. Règne des Mânes et des héros.	5.813	»
7. Règne des trente dynasties.	5.000	(?)
Total.	29.925	ans

Le règne des dieux et des demi-dieux par lequel s'ouvre cette liste a jeté sur elle un discrédit fort naturel; cependant tout en rejetant les six premières catégories de rois, la plupart des critiques conservent avec raison comme historiques les trente dynasties commençant à Ménès et finissant à Nectanébo II.

Manéthon, écrivant au troisième siècle avant notre ère, se propose de donner non seulement le nombre des dynasties égyptiennes, mais aussi la plupart des noms des rois, dans l'ordre de succession, avec la durée exacte de leur règne. Ses listes, en supposant que les rois qu'elles énumèrent n'ont pas été contemporains, embrassent une pé-

1. *Chron can.* l. I, c. XX, Migne, *Patrol. gr* , t. XIX, col 182 et suiv. Le chiffre total des trente dynasties est douteux, comme nous le verrons plus loin.

riode de cinq mille ans environ. Si nous pouvons en juger par ce qui nous en reste, ce cadre chronologique si considérable était bien vide. Les événements qu'enregistrait Manéthon étaient insignifiants par leur nombre et par leur portée. En voici un exemple :

SECONDE DYNASTIE DE NEUF ROIS [1]

	Durée du règne	
1. Bochus (Boethus).	38	La terrre se fendit près de Bubaste et beaucoup de personnes périrent.
2. Cechous (Cœechos).	39	Apis et Mnésis et le bouc Mendès furent comptés parmi les dieux.
3. Biophis (Binôthris).	47	Il fut décrété que les femmes n'exerceraient pas le pouvoir souverain.
4. Tlas.	17	Il n'arriva rien de remarquable.
5. Séthenès.	41	
6. Chœrès.	17	
7. Népherchérès.	25	Les eaux du Nil coulèrent pendant onze jours mêlées de miel.
8. Sésoschris.	48	Il avait cinq coudées de haut et trois de large.
9. Chénérès.	30	Il n'arriva rien de remarquable.
Total	302	

Ainsi, pour une durée de 302 ans, Manéthon note cinq événements, dont deux seulement méritent d'arrêter l'attention, l'un au point de vue religieux et l'autre au point de vue constitutionnel.

On pourrait prétendre, il est vrai, que l'ouvrage original de l'historien égyptien était plus nourri de faits et que le fragment qu'on vient de lire n'est qu'un résumé dû à ses abréviateurs. Mais il y a tout lieu de penser qu'Eusèbe

1. Eusèbe, *Chron. can.*, pars I, c. 20, n° 4, t. XIX, col. 185 ; cf. Syncelle, *Chronogr.*, éd. de Bonn, t. I, p. 101-102.

et le Syncelle ont reproduit en entier ce que Manéthon racontait de la seconde dynastie, parce que les deux chroniqueurs grecs ont fait un travail indépendant et rapportent néanmoins la même chose. Dès lors qu'ils s'accordent ensemble, sans s'être copiés, ce ne peut être que parce qu'ils reproduisent simplement l'un et l'autre leur original[1]. Or un cadre si peu rempli porte à croire que l'auteur était bien imparfaitement renseigné sur l'époque ancienne de l'Égypte.

Du reste, quoi qu'il en soit, là n'est pas la plus grave difficulté qu'offrent les listes de Manéthon. Le grand embarras pour l'historien, c'est qu'elles énumèrent les dynasties comme si elles avaient été successives et qu'il est certain néanmoins qu'il y en a eu de simultanées[2]. De plus, Manéthon ne fait jamais régner deux rois ensemble, comme associés au trône. Nous savons cependant par les monuments que plusieurs rois régnèrent à la fois pendant un certain temps. L'exemple le plus connu est celui de Ramsès II, de la XIXe dynastie ; il fut associé à l'empire par son père Séti, lorsqu'il n'avait encore que onze ans, et il régna conjointement avec lui environ vingt ans, après quoi il continua à régner seul environ trente-six ans. Manéthon assigne à ces deux rois 121 ans de règne ; les monuments 77.

Enfin l'historien de l'Égypte grossit fréquemment la durée de règne de ses rois. Sur trente-sept cas où l'on peut contrôler ses chiffres par ceux du papyrus de Turin, il est en excédant 22 fois et en déficit seulement six fois. Le total de ces trente-sept règnes est, d'après lui, de 984 ans, et

1. Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. I, p. 348, 355-356.

2. George le Syncelle rapporte, à l'endroit que nous avons indiqué un extrait de Jules Africain. Il cite après Africain l'extrait d'Eusèbe, p. 103-104. Les deux extraits varient pour les dates. Sésoschris n'est nommé que par Eusèbe.

d'après le papyrus de Turin de 615 ; il y a donc un excédant de plus d'un tiers [1].

Il résulte de toutes ces remarques que l'autorité de Manéthon, quoiqu'elle ne doive point être négligée, a néanmoins besoin d'être contrôlée par les monuments[2]. Ces monuments sont la dernière chose qui nous reste à examiner.

Les monuments authentiques et originaux pour la chronologie égyptienne sont d'abord les listes royales. 1° La plus importante d'entre elles est celle que contient le papyrus de Turin : elle s'étend depuis les rois divins jusqu'aux rois pasteurs. Par malheur le papyrus, entier au moment de la trouvaille, fut morcelé en 164 morceaux quand on le transporta à Turin et aujourd'hui il n'est plus complet [3]. 2° La table d'Abydos, découverte dans les ruines du temple d'Osiris, à Abydos, en 1864, par M. Dümichen, représente le roi Séti Ier et son fils Ramsès II rendant hommage aux rois leurs prédécesseurs, au nombre de 76. Les 76 cartouches de ces rois sont placés par ordre chronologique. On y remarque certaines omissions volontaires [4]. — 3° La table

1. G. Rawlinson. *The antiquity of man*, Londres (1883), p. 20.

2. Cf. E. J. Krall. *Die Composition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes*, in-8°, Vienne 1879.

3. Voir Champollion-Figeac. *De la table manuelle des rois et des dynasties d'Égypte ou papyrus de Turin*, dans la *Revue archéologique*, 1850, t. VII, p. 397, 461, 589, 653, et de Rougé, *ibid.*, p. 559-566.

4. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1864, p. 89 ; Mariette, *La nouvelle table d'Abydos*, avec planches, dans la *Revue archéologique*, 1866, t. XIII, p. 73-99 ; T. Devéria, *La nouvelle table d'Abydos*, dans la *Revue archéologique*, 1865, t. XI, p. 50-65. (Un autre exemplaire de la table d'Abydos avait été trouvé dès 1868, mais on n'en avait que des fragments. Cf. Letronne, *La table d'Abydos* (avec reproduction de la table), dans le *Journal des Savants*, avril 1845, p. 244-256). — Voir Figure 74. A gauche, le roi qui offre l'encens est Séti Ier. Devant lui est son fils Ramsès II qui tient dans ses mains les rouleaux des pharaons ses ancêtres. Nous ne reproduisons que les 18 premiers cartouches royaux de gauche. Les listes royales sont contenues dans les deux registres supérieurs ; les cartouches du registre inférieur



74. — Table royale d'Abydos.

de Saqqarah, trouvée par Mariette dans le tombeau de Tounouroi, officier de Ramsès II, à Saqqarah, et conservée maintenant au musée de Boulaq, contient 45 cartouches royaux, disposés d'une manière analogue au monument d'Abydos. Au milieu est une lacune qui représente la place d'au moins cinq rois. Elle commence par la VIe dynastie. — 4° Une autre tablette du même genre, trouvée à Karnak, conservée au Cabinet des médailles à Paris, nous montre Thotmès III offrant ses hommages à 61 de ses prédécesseurs ; seulement les cartouches royaux n'y sont pas rangés régulièrement par ordre chronologique, comme dans les monuments précédents. Elle a cependant l'avantage de donner de plus que les autres les noms de plusieurs rois des XIII-XVIIes dynasties et un plus grand nombre de noms pour la XIe.

En dehors de ces quatre grandes listes royales, on en possède un certain nombre de plus courtes, datant la plupart des XVIIIe et XIXe dynasties [1]. Les inscriptions hiéroglyphiques racontant, sur les murs des temples, les exploits des monarques égyptiens, les stèles des officiers de la cour et de divers personnages, les stèles des Apis [2] et les monuments figurés de tout genre permettent de compléter et de contrôler, au moins en partie, les renseignements fournis par les listes royales [3].

ne renferment que les noms et les titres de Séti. Les neuf premiers noms sont en allant de droite à gauche, dans le plus haut registre : Ire dynastie. 1. Ménès. — 2. Téta. — 3. Atoth. — 4. Ata. — 5. Hespou — 6. Mériba. — 7. Semsou. — 8. Kabhou. — IIe dynastie. 9 Bouziou. 10. Kakeou. — 11. Baïnouterou. — 12. Utnas. — Second registre : 39. Ati Usurkara (de la VIe dynastie). — 40. Mérira Papi I. — 41. Mérenra I. — 42. Noferkara. — 43 Mérenra Mentensaf II. — Dynasties encore indéterminées : 44. Dadkéra. — 45. Noferkara Khendou. — 46. Merenhor. — 47. Snéferka. — 48. Raenka. — 49. Noferka Rerel. — 50. Noferkahor.

1. A. Wiedemann. *Aegyptische Geschichte*, t. I, p. 73-79.

2. Voir plus loin, Fig. 114, une stèle d'Apis.

3. M. Lieblein a réuni et mis en ordre toutes les données fournies

Quant au témoignage de ces divers monuments, voici ce qu'ils nous apprennent jusqu'à ce jour. Ils nous fournissent, en dehors des listes proprement dites, la série à peu près complète des rois qui ont régné à partir de la XVIIIe dynastie, par laquelle commence ce que Manéthon appelle le Nouvel Empire. Le nombre des rois de cette période connus par les monuments est de 63, ce qui est à peu près le même nombre que celui de Manéthon. Les règnes de plusieurs d'entre eux sont courts; quelques princes ont régné simultanément.

Antérieurement au Nouvel Empire, les monuments offrent des lacunes considérables. Nous n'avons, en dehors des listes, aucun document contemporain des dynasties I, II, III, VII, VIII, IX, X, XIV, XV et XVI de Manéthon. Le plus ancien monument égyptien est de Snéfrou, le premier roi de la IVe dynastie manéthonienne. Les pyramides lui font suite chronologiquement et les tombeaux de cette époque

par les monuments pour les 14 premières dynasties dans les tableaux autographiés qu'il a placés à la fin de ses *Recherches sur la chronologie égyptienne d'après les listes généalogiques*, in-8°, Christiania, 1873. Son ouvrage met tous ces documents en œuvre, mais non toujours avec succès. Voir F. Robiou, *Le système chronologique de M. Lieblein*, dans le *Muséon*, janvier 1884, t. III, p. 5-59. M. Lieblein insiste cependant sur un point qui mérite attention. « Les faits puisés dans les tables généalogiques prouvent, je crois, suffisamment, dit-il, p. 135, que la XVIIIe dynastie a régné peu de temps après la XIIIe. Par conséquent il n'est permis de les séparer ni par 695 ans, comme l'a fait M. Mariette, ni par 511 ans, ainsi que l'a fait M. Brugsch. » Et p. 8 : « La table de Saqqarah, à l'exemple de celles de Séti Ier et de Ramsès II à Abydos, franchit cinq dynasties (XIII-XVII) et arrive sans intermédiaire de la XIIe dynastie à la XVIIIe, sans doute parce que l'Égypte sous ces dynasties fut partagée en deux royaumes contemporains. » Les noms des tables généalogiques, qui se retrouvent les mêmes, à la fin de la XIIIe dynastie et au commencement de la XVIIIe, sur divers monuments, sont, malgré quelques difficultés, la preuve de son assertion. Cf. Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, p. 37.

sont nombreux, ainsi que ceux des ve et vi^e^ dynasties. Ils manquent ensuite totalement jusqu'à la xie. Celle-ci en fournit un petit nombre; la xiie beaucoup. Le papyrus de Turin est la principale source de renseignements pour la xiiie, puis il se fait une nuit complète jusqu'à la fin de la xviie dynastie de Manéthon. Nous avons donc des renseignements contemporains sur les dynasties iv, v, vi, xi, xii, xiii, et xvii. Manéthon compte trois dynasties de rois Pasteurs, la xve, la xvie et la xviie. D'après Josèphe [1], il leur attribuait une durée de 511 ans; d'après Jules Africain [2], de 953 [3]. Les monuments paraissent exclure formellement une aussi longue durée. L'Ancien Empire comprend les six premières dynasties. La première d'entre elles dura d'après Manéthon 268 ans, mais d'après le papyrus de Turin seulement 102 [4].

Nonobstant tous ces renseignements, nous n'avons pas encore une chronologie égyptienne tant soit peu fixe. Le grand défaut des monuments, c'est d'être incomplets; quelque importants qu'ils soient, nous n'en possédons pas une série continue. Les Égyptiens n'avaient pas d'ère; ils n'avaient pas, en conséquence, de système de chronologie [5].

1. Josèphe, *Contr. Apion.* I, 14.

2. Apud Syncelle, *Chronogr.*, t. I, p. 113-114.

3. M. Cook réduit la durée de l'invasion des Pasteurs à 250 ans, *Speakers's Commentary*, t. I, p. 447-448.

4. Cf. le tableau des chiffres du papyrus de Turin et de Manéthon, dans G. Rawlinson, *History of ancient Egypt*, 1881, t. II, p. 512-513; A. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, t. I, 1884, p. 162 et suiv.; Sayce, *Ancient Empires of the East*, p. 279-291. Voir sur toute la question E. Pannier, *Genealogiæ biblicæ cum monumentis Ægyptiorum et Chaldæorum collatæ*, in-8°, Lille, 1886, p. 31-121.

5. « Le plus grand de tous les obstacles à l'établissement d'une chronologie égyptienne régulière, c'est que les Égyptiens eux-mêmes n'ont jamais eu de chronologie. » Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, t. I, p. 322. « Jamais ils (les Égyptiens) n'ont compté autrement que par les années du roi régnant, et ces années étaient loin

Les renseignements qu'ils nous ont laissés nous apprennent combien de temps avait régné chaque roi, mais sans relation avec le règne de son prédécesseur ou de son successeur. Ils enregistraient avec soin la durée du règne de chaque souverain et la vie de chaque Apis; là se bornaient leurs préoccupations; ils n'indiquaient point combien de temps s'était écoulé entre un Apis et un autre, ils ne distinguaient pas les années pendant lesquelles un prince avait gouverné seul de celles où il avait été seulement associé au trône [1]. Ainsi, si un pharaon avait régné dix ans avec son père, trente-deux seul et trois avec son fils, on lui donnait dans la liste royale quarante-cinq ans, en comptant aussi à son père avant lui et à son fils après lui les dix ans et les trois ans de règne en commun. Cet exemple n'est pas chimérique; il s'applique, d'après M. Brugsch [2] à Osortésen Ier auquel le papyrus de Turin attribue un règne de 45 ans. De plus, les dynasties contemporaines, si elles sont légitimes, sont énumérées comme si elles avaient été consécutives; au contraire les dynasties usurpatrices sont totalement négligées.

En général les listes monumentales de l'Égypte ne sont pas du tout chronologiques; celle du papyrus de Turin est

d'avoir elles-mêmes un point initial fixe, puisque tantôt elles partaient du commencement de l'année pendant laquelle était mort le roi précédent, tantôt du jour des cérémonies du couronnement du roi. Quelle que soit la précision apparente de ces calculs, la science moderne échouera donc toujours dans ses tentatives pour restituer ce que les Égyptiens ne possédaient pas. » Mariette, *Aperçu de l'histoire d'Égypte*, p. 66. La seule trace d'une chronologie quelconque qui se soit rencontrée jusqu'ici est dans une stèle de Tanis, où il est question de l'an 400, mais c'est là un fait isolé et du reste mal expliqué jusqu'ici. Voir Mariette, *La stèle de l'an 400,* dans la *Revue archéologique*, 1865, t. XI, p. 169-190.

1. Nous avons vu plus haut, p. 281, que Manéthon avait fait de même.

2. *Geschichte Aegypten's unter den Pharaonen,* p. 120; cf. p. 40.

la seule qui fasse exception et qui donne les années de règne, mais nous avons vu que l'état dans lequel elle se trouve ne permet d'en faire qu'un usage fort restreint [1]. C'est ce qui a fait dire à un des plus récents historiens de l'Égypte, M. Brugsch : « Dans l'état actuel des choses, aucun homme vivant n'est capable d'écarter les difficultés qui empêchent de rétablir la liste originale des rois contenue dans les fragments du papyrus de Turin. Trop d'éléments indispensables font défaut pour combler les lacunes... Il paraît certain du reste que la longue série de rois que contenait autrefois le papyrus avait été arrangée par l'auteur suivant ses propres idées et ses vues particulières [2]. » Les éléments chronologiques manquent même dans la première partie du papyrus. Ce n'est qu'à partir de la XXVIe dynastie que l'on possède les renseignements nécessaires pour établir une véritable chronologie.

Tout ce qui précède nous explique comment il existe un désaccord si grand entre les différents historiens modernes qui se sont occupés de l'histoire d'Égypte. Tandis que Böckh place l'avénement de Ménès, le premier roi humain, en 5702 avant notre ère, Unger le place en 5613 ; Mariette et François Lenormant, en 5004 ; M. Brugsch, en 4455 ; M. Lauth, en 4157 ; M. Pessl, en 3917 [3] ; M. Lieblein, en 3893 ; Lepsius, en 3852 ; Bunsen, en 3623 ou 3059 ; M. Reginald Stuart Poole, en 2717 et Wilkinson, en 2691. « C'est, observe M. George Rawlinson, comme si les meilleures autorités sur l'histoire romaine venaient nous dire, les unes que la République fut fondée en 508, les autres en 3508 avant J.-C. [4]. » Ces écarts si considérables ont pour cause

1. G. Rawlinson, *History of ancient Egypt*, 1881, t. II, p. 2-3.
2. Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, p. 40.
3. H. von Pessl, *Das chronologische System Manetho's*, Leipzig, 1878, p. 267.
4. *Loc. cit.*, p. 2. Un chronologiste anonyme place Ménès en 2362.

secondaire l'incertitude de la durée du règne de plusieurs rois et pour cause principale le nombre plus ou moins grand de dynasties contemporaines que supposent les auteurs de ces calculs. Il est avéré que plusieurs dynasties ont été simultanées, mais en quel nombre, on l'ignore [1]. Toutes ces chronologies sont donc hypothétiques et elles ne sont pas mieux fondées les unes que les autres [2]; tous les égyptologues qui ont étudié la question sont unanimes à le reconnaître [3].

Si les chronologies les plus courtes sont douteuses et suspectes, les plus longues sont certainement fausses. Leurs auteurs eux-mêmes n'ont eu garde de les donner comme vraies. Böckh qui a placé l'avènement de Ménès à l'an 5702 avant J.-C., en additionnant tous les chiffres de Manéthon, comme s'ils s'appliquaient à des règnes successifs, reconnaît lui-même formellement que si c'est là la date donnée par les listes, on ne peut néanmoins, en aucun cas, l'accepter comme historique [4]. Mariette, qui n'a retranché du total des chiffres manéthoniens qu'une dynastie, qu'il a considérée comme contemporaine aux autres, a écrit : « Quelle que soit la précision apparente de ces calculs, la science moderne échouera toujours dans ses tentatives pour restituer ce que les Égyptiens ne pos-

Die Chronologie der Genesis, von E. A., in-12°, Ratisbonne, 1881, p. 232. Voir H. S. Osborn, *Ancient Egypt*, in-8°, Cincinnati, 1883, p. 35, 48.

1. M. Lenormant suppose seulement deux dynasties simultanées, *Manuel d'hist. anc. de l'Orient*, t. I, p. 348 et 358; M. Brugsch en admet cinq; Bunsen et M. Lieblein, sept; Wilkinson et M. Poole, douze. Cf. G. Rawlinson, *loc. cit.*, p. 10-11; Lieblein, *Chronologie égyptienne*, p. 148; G. le Syncelle, *Chronogr.*, Bonn. 1829, t. I, p. 98.

2. Voir l'*Encyclopædia Britannica*, 9e éd., t. VII, p. 729-730.

3. Voir déjà Eusèbe, *Chron.*, l. I, c. XX, n. 3, t. XIX, col. 183-184.

4. A. Böckh, *Manetho und die Hundsternperiode*, in-8°, Berlin, 1845, p. 3, 381; H. Vollot, *Du système chronologique de Manéthon*, in-8°, Beaune, 1807, p. 35.

sédaient pas, » c'est-à-dire une véritable chronologie [1].

Il en est donc de l'Égypte, jusqu'à un certain point, comme de la Chine [2] : les documents historiques et les dates qu'elle nous fournit sont insuffisants pour établir une chronologie certaine et, par eux-mêmes, ils ne sauraient démontrer que la chronologie tirée des Septante est trop courte. Les savants qui réclament un temps plus long émettent seulement une opinion personnelle et rien ne nous oblige de l'accepter. Une étude impartiale de la question autorise à considérer comme exagérées des assertions telles que celles-ci :

La période préhistorique pendant laquelle l'Égypte a dû élaborer sa civilisation descend à des profondeurs vertigineuses, puisque les plus anciens monuments qui nous sont parvenus, — et il en est qu'on peut attribuer à la IIe dynastie [3], — nous montrent sa langue, son art, sa religion parvenus à leur complet développement. On estime que quatre mille années ont dû précéder l'époque ou Ménès réunit sous un seul sceptre la monarchie égyptienne. C'est à peu près au moment où cet événement eut lieu que la tradition hébraïque place la création du monde, car en écartant l'hypothèse des dynasties collatérales dans Manéthon, qui n'a dû enregistrer que des rois légitimes [4], c'est être

1. *Aperçu de l'histoire d'Égypte*, p. 66. Cf. Id., *Questions relatives aux fouilles à faire en Égypte*, 1879, p. 3-6 ; Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, p. 36.

2. Pour l'Égypte, comme pour la Chine, on a recours à l'astronomie afin de débrouiller sa chronologie. M. Lauth, d'après des calcalculs astronomiques, place le règne de Ménès après la dispersion des peuples à Babel, en 4245 avant J.-C. *Aegyptische Chronologie basirt auf die vollständige Reihe der Epochen seit Bytes-Menes bis Hadrian-Antonin durch drei volle Sothisperioden=4380 Jahre*, in-8° lithographié, Strasbourg, 1877, p. 25, etc. Voir Tafel I et II. Les calculs de M. Lauth n'ont pas convaincu en général les égyptologues.

3. « Tels que les tombeaux de Thothotep à Sakkarah, les trois statues de Sepa et Nesa au Louvre et les panneaux de Hosi à Boulak. » P. 43.

4. Tout prouve au contraire, comme nous venons de le démon-

très modéré que de placer vers l'an 5000 avant notre ère le premier roi de la première dynastie [1].

Il n'est rien moins qu'établi que le règne de Ménès remonte à 5000 ans avant l'ère chrétienne. Il faut reconnaître cependant que l'Égypte existait avant ce roi et qu'elle est notablement plus ancienne.

Aussi haut que l'on puisse remonter dans le passé de l'Égypte, on la trouve en pleine civilisation, en possession de ses arts, de son écriture monumentale, de sa religion. On ne découvre point la période de l'enfance, encore moins la période des origines; dès qu'elle nous apparaît, tous les fruits de la civilisation sont déjà en pleine maturité. L'exode des Hébreux eut lieu sous la XIX[e] dynastie; le voyage d'Abraham dans la vallée du Nil date vraisemblablement de la XII[e] dynastie. L'Égypte était alors déjà vieille; ses pyramides étaient construites depuis longtemps; elle datait donc de plusieurs siècles; mais ici, comme dans les questions de paléontologie et d'archéologie préhistorique, nous manquons de chronomètres [2], nous ne pouvons rien

trer, que Manéthon a enregistré plusieurs dynasties collatérales et il ne faut pas oublier que Georges le Syncelle nous dit que le total des dynasties de Manéthon était de 3555 ans.

1. P. Pierret, *Cours d'archéologie égyptienne, leçon d'ouverture*, dans les *Discours d'ouverture de l'école du Louvre*, 1883, p. 42-43.

2. Le professeur Owen, en 1874, au Congrès des orientalistes, réclamait au moins 7000 ans pour la date de la formation des civilisations primitives. Voir son discours, *Times*, 21 septembre 1874. D'autres ont réclamé 10.000, 15.000 et 20.000 ans. Bunsen, *Egypt's Place*, t. V, p. 103. Mais les progrès de la civilisation ne se mesurent pas par années comme la croissance d'un arbre; s'ils peuvent être lents, ils peuvent être aussi rapides. Les sciences ont fait ces dernières années plus de progrès qu'elles n'en avaient fait en de longs siècles. Ceux qui voudraient mesurer dans trois ou quatre mille ans le temps qu'il a fallu pour accomplir ces progrès par leur importance feraient des calculs tout à fait faux. La suite indéfinie de siècles réclamée par quelques critiques comme M. Kolb ne repose donc sur aucun argu-

préciser et nous devons seulement répéter que la Genèse bien comprise laisse aux égyptologues toute latitude pour attribuer à l'Égypte l'antiquité que réclament ses monuments bien étudiés.

§ VII. — LA CHRONOLOGIE CHALDÉENNE

La Chaldée et l'Assyrie nous présentent des chiffres plus précis que l'Égypte. Ils nous sont fournis, non par les auteurs anciens, mais par les monuments indigènes découverts dans ces dernières années. Nous ne possédons d'autres renseignements anciens indigènes sur ce pays que ceux qui sont contenus dans l'histoire chaldéenne de Bérose, prêtre de Bel, à Babylone, du temps d'Antiochus II, roi de Syrie (261-246 avant J.-C.), mais ce que nous apprennent sur la chronologie les fragments de cet écrivain qui nous sont parvenus, est en grande partie fabuleux et n'avait pas rencontré créance, même chez les Grecs et les Romains.

Cicéron disait des Chaldéens : « Nous devons les réprouver comme insensés, orgueilleux ou impudents et les juger menteurs, quand ils veulent nous faire croire que leurs monuments embrassent une durée de quatre cent soixante-dix mille ans [1]. »

ment sérieux : « A l'époque où l'on place le déluge, dit-il, les pyramides s'élevaient déjà dans la large vallée du Nil. Or la construction de pareils monuments présuppose sans aucun doute une société fortement constituée, un développement des arts, de l'industrie et des métiers comme il ne pouvait exister qu'après des milliers d'années d'efforts et de progrès. L'état de perfection auquel était dès lors arrivée la langue exige à un plus haut degré encore les mêmes conditions d'une civilisation développée à travers une suite indéfinie de siècles. » G. Fr. Kolb, *Culturgeschichte der Menschheit*, 3e éd., t. I, p. 7-8. Ce sont là des exagérations qui ne font pas honneur à la science.

1. « Condemnemus hos (les Chaldéens) aut stultitiæ aut vanitatis aut impudentiæ, qui CCCCLXX millia annorum, ut ipsi dicunt, monumentis comprehensa continent et mentiti judicemus. » *De divinat.* I, 19, 36, *Opera*, éd., Teubner, pars IV, t. II, p. 141.

Les Babyloniens prétendaient en effet que leur premier roi avait régné 467.581 ans avant Pul, c'est-à-dire 468.330 ans environ avant notre ère. Sept dynasties avaient successivement occupé le trône pendant ce temps. La première, composée de dix rois, avait régné avant le déluge, pendant 432.000 ans, ce qui fait une moyenne de 43.200 ans pour chaque roi. La seconde, comprenant quatre-vingt-six rois, avait duré 34.080 ans, c'est-à-dire que chaque roi avait gouverné en moyenne 396 ans. Les cinq autres dynasties remplissaient l'espace de 1.500 ans à peu près, et les rois qui les formaient n'avaient porté la couronne que treize ans en moyenne. Il s'était ainsi écoulé environ 36.000 ans du déluge à la conquête perse.

On a toujours regardé les deux premières dynasties de Bérose comme fabuleuses et l'on n'a attaché de valeur à sa chronologie qu'à partir de sa troisième dynastie, la dynastie mède, dont l'avènement date d'environ 2250, ou, selon une autre leçon, 2460 avant l'ère chrétienne. Eusèbe avait déjà remarqué que le chiffre énorme de 466.080 ans, dont la chronologie babylonienne dépassait la chronologie ordinaire, était vide de faits et qu'une chronologie qui n'est pas appuyée sur des faits est sans valeur [1].

Les Babyloniens alléguaient aussi, en faveur de leur antiquité, leurs observations astronomiques qu'ils faisaient remonter au-delà de 450.000 ans. Mais leur allégation est en contradiction avec ce que savons par les Grecs. Quand Aristote, après la prise de Babylone par Alexandre, chargea Callisthène, son disciple, d'étudier l'astronomie chaldéenne, ce savant constata que ces observations n'embrassaient qu'une période de 1.903 ans.

Les auteurs anciens ne nous ont appris rien de plus que

1. Eusèbe, *Chron. can.*, pars I, c. 2. n. 7, t. XIX, col. 113. Même pour les dynasties récentes, on ne peut accepter sans contrôle les chiffres de Bérose, parce que, quoiqu'il fût bien renseigné sur sa pa-

Bérose sur l'antiquité chaldéenne, et jusqu'à la seconde moitié du XIX[e] siècle, on n'en a pas su davantage, mais les découvertes assyriologiques de ces dernières années ont totalement changé la face des choses.

Les documents cunéiformes nous offrent en effet des données nouvelles sur la chronologie babylonienne et c'est surtout par les Assyriens qu'elles nous ont été fournies. Les Assyriens sont le premier peuple de l'antiquité chez qui nous rencontrons le sens chronologique. Les inscriptions historiques qu'ils nous ont laissées et que les explorateurs contemporains ont déterrées des ruines de leurs vieilles capitales renferment les détails les plus précis et sont soigneusement datées. Ce peuple ne comptait point comme les Égyptiens et les Chinois par les années de règne de ses souverains, mais par les noms d'officiers éponymes, appelés *limmi*, qui donnaient leur nom à l'année, comme les archontes à Athènes et les consuls à Rome. On dressait des canons ou listes d'éponymes et quelques-uns de ces documents ont été retrouvés et publiés. Malheureusement nous n'en possédons qu'une très petite partie[1]; toutefois nous avons la certitude que l'institution des *limmi* remontait au moins au XIV[e] siècle avant notre ère, car l'inscription de Binnirar I[er] est datée de l'éponymie de Salmankarradu.

Grâce à ce système de chronologie, les Assyriens ont pu nous donner sur les événements du passé des dates précises, comme nous n'en avons encore rencontré chez aucun autre peuple. Sennachérib (705-681), l'ennemi d'Ézéchias, mentionne dans l'une de ses inscriptions qu'un sceau, ayant

trie, les fragments de lui qui nous ont été conservés sont altérés. Voir Sayce, *The ancient empires of the East*, 1884, p. 102-103.

1. Les fragments retrouvés contiennent une chronologie exacte de l'histoire de l'empire assyrien de 913 à 659 avant J.-C. Voir G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, in-12, Londres; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2[e] éd., 1883, p. 470-489.

appartenu à Tuklath-Ninip, avait été emporté à Babylone 600 ans auparavant[1], et que 418 ans s'étaient écoulés, lors qu'il envahit lui-même Babylone (en 692), depuis la défaite de Téglathphalasar Ier (vers 1130) par les Babyloniens[2]. Téglathphalasar Ier dit à son tour qu'il a restauré à Khalah-Chergat un temple bâti par Samsibin, fils d'Ismidagan, 701 ans auparavant. Le fils de Sennachérib, Assurbanipal (668-626), raconte de son côté, qu'une idole qu'il a reconquise en 639 dans le pays d'Élam avait été enlevée d'Érech, il y avait alors 1635 ans, par conséquent en 2274 avant notre ère[3]. C'est la date la plus reculée qu'aient fournie jusqu'à présent les documents assyriens. On pourrait concevoir quelques doutes sur la véracité de ce dernier chiffre; quant aux précédents, comme les rois de Ninive avaient un moyen facile de connaître l'année précise des événements, concernant l'histoire de leur empire[4], nous n'avons aucun motif d'en contester l'exactitude.

Un cylindre de Nabonide, roi de Babylone, trouvé à Abou-Abba par M. Hormuzd Rassam et conservé maintenant au Musée Britannique, nous fournit des dates plus anciennes et par conséquent plus importantes que celles des documents assyriens. M. Pinches a fait connaître ce cylindre à la société d'Archéologie biblique de Londres en

1. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 4, n° 2, l. 1-7; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872, p. 294; Hommel, *Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte*, in-4°, Leipzig, 1880, p. 3; Sayce, *Ancient Empires of the East*, p. 206.

2. Sennachérib, inscription de Bavian, l. 48-50; G. Smith, *History of Sennacherib*, 1878, p. 133-134.

3. G. Smith, *History of Assurbanipal*, 1871, p. 250-251.

4. L'enlèvement de l'idole de la déesse Nana étant un fait de l'histoire de la Chaldée, et non de l'histoire de l'Assyrie, nous n'avons pas en faveur de sa date les mêmes garanties que pour les faits qui regardent l'Assyrie, pour les raisons que nous exposerons bientôt.

1882. Nous y lisons que Ligbagas ou Urbagas, roi d'Ur (la patrie d'Abraham) vivait 700 ans avant Hammuragas ou Hammurabi, dont l'époque est d'ailleurs inconnue. Mais nous y lisons de plus que Naramsin, fils de Sargon Ier, avait fondé le temple du dieu Samas ou le Soleil, à Sippara, 3200 ans avant le règne de Nabonide, c'est-à-dire vers l'an 3750 avant notre ère [1]: Cette date positive, la plus considérable qui ait été découverte jusqu'ici sur un monument original antique, fait remonter le déluge, qui était connu des Babyloniens comme des Hébreux, à plus de 4000 ans avant J.-C.; car avant Naramsin et avant Sargon il y avait eu déjà, d'après le témoignage des monuments, un certain nombre de rois postérieurs au grand cataclysme [2]. Si l'on admet ce chiffre, il faut donc reconnaître que la chronologie postdiluvienne tirée de la Bible, même celle des Septante, est insuffisante, puisqu'elle ne nous donne pas 4000 ans entre le déluge et la venue de Notre-Seigneur. Nous devons observer toutefois que, quoique la date don-

1. Voici la traduction du texte de Nabonide :

Col. II. 47. Pour Samas, le juge du ciel et de la terre,
48. Ébabbara, son temple à Sippara...
51... je bâtis...
56. Sa vieille pierre angulaire je cherchai et dix-huit coudées de terre
57. je fis creuser, et la pierre angulaire de Naramsin, fils de Sargon,
58. que, pendant 3200 ans aucun roi, de ceux qui m'avaient précédé, n'avaient trouvée,
59. Samas, le grand dieu d'Ébabbara...
60. me la fit voir.

Cuneiform Inscriptions of Western Asia, t. v, pl. 64; J. Latrille, *Der Nabonidcylinder*, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, t. II, 1885, p. 250 et suiv.; cf. p. 357. Voir aussi *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, novembre 1882, p. 8, 12. Cf. *Journal officiel*, 27 novembre 1882, p. 6415; *Allgemeine Zeitung*, 20 décembre 1882, p. 5214; *Journal asiatique*, janvier 1883, p. 80.

2. Avant la découverte de l'inscription de Nabonide, on plaçait le règne de Sargon Ier vers l'an 2000 (Lenormant) ou 1900 (Hommel, *Abriss*, p. 2).

née par Nabonide ait été vivement soutenue par quelques assyriologues [1], on a le droit de ne l'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Rien ne nous garantit en effet l'exactitude du calcul fait pour une période si considérable par le roi Nabonide ou ceux qui lui ont fourni cette date [2]. Si nous ne sommes pas tenus d'accepter les chiffres contradictoires donnés par les chronologistes nos contemporains sur les faits anciens, nous ne sommes pas tenus davantage d'accepter ceux que nous donnent les chronologistes babyloniens sur une époque si éloignée d'eux. Nous trouvons chez les Assyriens un canon chronologique qui est pour nous un garant de leurs calculs, mais nous devons bien remarquer qu'il ne s'est rencontré jusqu'ici aucune trace d'un canon semblable chez les Babyloniens. Comment donc Nabonide aurait-il pu calculer d'une manière certaine le temps qui le séparait de Naramsin? Les prêtres de Sippara n'ont-ils pas exagéré l'antiquité de leur temple et le chiffre de l'inscription n'est-il pas fabuleux ou bien outré, comme tant d'autres que nous lisons dans Bérose?

Pour la Chaldée et la Babylonie, une chronologie exacte ne commence qu'avec l'ère de Nabonassar, en 747 avant J.-C. Le canon de Ptolémée, les listes royales babyloniennes [3], les synchronismes des monuments assyriens et

1. Voir H. Rawlinson, *Athenæum*, 9 décembre 1882, p. 781.

2. M. Sayce a émis quelques doutes sur l'exactitude du chiffre donné par Nabonide, *Academy*, 24 novembre 1883, p. 351. Il faut remarquer que la date est donnée en nombre rond, ce qui semble indiquer un à peu près. « I confess to feeling considerable hesitation myself, dit M. Sayce, about accepting it (cette date) on the strength of a single unsupported statement of Nabonidos. » M. Peters de son côté fait la remarque suivante : « If such a number met us in the Bible, we should certainly refuse to regard it as accurate; why not here also? » *Proceed. of the Society of bibl. Arch.*, mai 1886, p. 142.

3. On peut voir toutes les listes babyloniennes et chaldéennes réunies dans Sayce, *Ancient Empires of the East*, p. 292-299. Les listes cunéiformes babyloniennes ont été publiées dans les *Proceedings*

enfin les nombreuses tablettes datées de la famille Égibi (depuis Nabuchodonosor jusqu'à Darius, fils d'Hystaspe) nous fournissent des renseignements précis et sûrs pour cette époque, mais tout moyen de contrôle nous fait défaut pour les époques antérieures, en dehors des documents assyriens, qui ne remontent pas assez haut.

Ainsi, en résumé, les documents cunéiformes sont, de tous les documents anciens, ceux qui nous fournissent les dates les plus précises et les plus reculées. Si l'époque à laquelle Nabonide fait remonter Naramsin est exacte, la chronologie tirée des Septante est trop courte et il faut admettre qu'il y a des lacunes dans la chronologie biblique. Dans le cas contraire, en attendant de nouvelles découvertes pour reconnaître si le roi de Babylone a tort ou raison, il n'existe aucune preuve positive numérique et rigoureuse que les chiffres de la version grecque ne suffisent pas. L'histoire de l'Inde, et même celle de la Chine, dans ses parties authentiques, peuvent s'encadrer sans trop de peine dans les séries de siècles admis par les Pères grecs et latins. Quant à l'Égypte, la haute antiquité de Ménès est loin d'être démontrée et de nombreuses raisons tendent à en abaisser la date. On peut dire, il est vrai, que les progrès de la civilisation qui florissait en Égypte et en Chaldée dès le temps des plus anciens rois dont le nom nous soit connu exigent, de même que les découvertes géologiques et paléontologiques, un temps plus long que celui que nous donne la chronologie des Septante, mais ici tout calcul devient impossible et l'on ne peut que répéter aux

of the Society of Biblical Archæology, décembre 1880, p. 20-22; janvier 1881, p. 37-49; mai 1884. Cf. Fr. Hommel, *Zur altbabylonische Chronologie*, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, janvier 1884, t. I, p. 32-44; C. P. Tiele, *Babylonisch assyrische Geschichte*, in-8°, Gotha, 1886, t. I, p. 100 et suiv.; E. Pannier, *Genealogiæ biblicæ*, p. 122-197.

savants : Établissez sur de bonnes preuves l'antiquité de l'homme et des anciens peuples ; la Bible n'y contredira pas. Les généalogies de la Genèse sont probablement incomplètes ; elles ne peuvent donc servir de base certaine à la chronologie. L'Écriture ne s'est point proposé de nous instruire directement sur la date précise de la création du ciel et de la terre non plus que de nos premiers parents. Ne veut-elle point nous faire entendre qu'elle laisse ces questions à la discussion des hommes, pourvu qu'ils restent dans les limites d'une sage critique, quand elle nous dit par la bouche de l'Ecclésiastique : « Le sable de la mer, les gouttes de pluie et les jours du monde, qui peut les compter ?[1] »

1. Eccle., I, 2.

CHAPITRE V

UNITÉ DE L'ESPÈCE HUMAINE

L'unité de l'espèce humaine, provenant d'un couple unique, est, au point de vue dogmatique et moral, une des vérités les plus importantes qui résultent du récit de la création de l'homme. Le dogme du péché original présuppose la communauté d'origine de tous les hommes et c'est sur cette communauté d'origine que sont fondées la solidarité et la fraternité humaines. Elle trouve néanmoins aujourd'hui un grand nombre d'adversaires et nous devons répondre à leurs objections [1].

Les polygénistes, c'est-à-dire les partisans de la pluralité des espèces humaines [2], se sont multipliés en Europe et en Amérique. Ils combattent l'ancienne doctrine du monogénisme au nom de la science. Voici ce que dit l'un d'entre eux, M. Broca :

Ce n'est ni l'observation ni le raisonnement qui a établi que tous les hommes sont issus d'Adam ou de Noé, et que tous les chiens proviennent d'un seul couple échappé au déluge. Si on ne consultait que l'observation, elle répondrait que le lévrier et

1. On peut voir la bibliographie sur la question dans Oliveira Martins, *As raças humanas*, 2 in-12, Lisbonne, 1881, t. II, p. 259-261 ; G. Pouchet, *Pluralité des races humaines*, p. 225-234 ; M. H. Deschamps, *Études des races humaines*, in-8°, Paris 1857, p. 139-144.

2. La dénomination de polygénistes, comme celle de monogénistes désignant les défenseurs de l'unité de l'espèce humaine, a pris naissance dans les États-Unis et nous est venue d'Amérique.

le terre-neuve, animaux de même espèce d'après la doctrine classique, se ressemblent moins que le cheval et l'hémione, animaux d'espèces différentes; et le raisonnement à son tour, invoquant tous les témoignages, comparant les mœurs, les langues, les religions, s'appuyant sur l'histoire, sur la chronologie, sur la géographie, étudiant la répartition des hommes et des autres animaux à la surface du globe, interrogeant enfin l'anatomie, la physiologie et l'hygiène, le raisonnement, dis-je, ne condui-



75. — Types des races humaines.

rait certainement pas à admettre que l'ours blanc et le kangurou viennent de la Mésopotamie [1], et que le Hottentot, le Celte, le Nègre, le Tartare, le Patagon, le Papou descendent du même père [2]. C'est donc article de foi et non de science. Introduit dans la science, cet élément n'est plus qu'une des hypothèses que l'on peut faire sur les origines de l'animalité, et c'est la moins satisfaisante, la moins scientifique de toutes, car, après avoir imposé à la raison de grands sacrifices, elle n'a pas même l'a-

1. Jamais théologien ou exégète n'a prétendu que l'ours blanc et le kangurou venaient de la Mésopotamie.

2. Voir Figure 75 une vignette de Winkeles (XVIIIe siècle) représentant les types de diverses races humaines; c'est, en allant de droite à gauche, un buste grec, un Européen, un Nègre, un Sémite et un Chinois.

vantage de fournir la moindre donnée sur la distinction des espèces[1].

Voilà comment, sous prétexte de science, on veut retrancher de nos dogmes l'une des vérités les plus importantes que nous enseigne la Sainte Écriture. Cependant les polygénistes ne s'entendent pas tous entre eux et ils ne conçoivent pas de la même manière l'origine des hommes. Nous ne sommes point frères et nous ne descendons pas tous d'Adam et d'Ève, parce que, disent les uns, il n'y a ni créateur ni créature, mais seulement une évolution nécessaire des êtres ; parce que, disent les autres, quoique tout ce qui existe soit l'œuvre de Dieu, le genre humain se compose d'espèces multiples, produites en différents temps et en différents lieux, et distinguées entre elles par des caractères spécifiques bien marqués. Il existe donc deux classes de polygénistes, qui se subdivisent encore en plusieurs branches. Nous devons faire connaître d'abord les principaux systèmes ; nous réfuterons ensuite les objections que nos adversaires allèguent contre la doctrine sacrée.

Article premier.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR LE POLYGÉNISME.

Le premier polygéniste dont les opinions aient fait quelque bruit est La Peyrère. Isaac La Peyrère, né à Bordeaux, en 1594, d'abord protestant, puis catholique et jésuite, publia en 1655, avant sa conversion, son *Système théologique fondé sur l'hypothèse des Préadamites*, auquel il ne mit pas son nom, par modestie, assure-t-il[2]. Les deux idées principales qu'il expose, c'est qu'Adam ne

1. P. Broca, *Mémoire sur l'hybridité*, dans le *Journal de la physiologie de l'homme*, 1858, t. I, p. 436.

2. « Nomen meum nunc reticeo verecundia, non mali facti conscientia. » *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, 1655 (sans lieu), Proœmium (p. 5).

fut pas le premier homme, mais seulement le père des Juifs [1], et que Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque [2], D'après lui, le chapitre 1er de la Genèse raconte la création des Gentils ou païens : ils furent produits en même temps que les animaux et ils parurent en même temps sur la terre : ce sont les Préadamites. Le chapitre II de la Genèse, au contraire, nous fait connaître l'origine du peuple choisi de Dieu pour conserver le dépôt de la révélation. Adam est le premier Juif et le père de ce peuple choisi. Tiré du limon de la terre, il ne reçut l'existence qu'après le repos du septième jour ; il habita seul avec Ève le paradis terrestre ; il viola seul avec Ève la défense que Dieu lui avait fait de manger du fruit de l'arbre de vie ; les autres hommes, disséminés dès lors sur la face du globe, n'eurent aucune part au péché originel.

La Peyrère prétendait trouver la preuve de cette distinction de diverses espèces d'hommes dans le cinquième chapitre de l'Epître aux Romains [3], et dans certains faits racontés par Moïse. Saint Paul dit que les hommes ont péché ; les uns, après la loi, contre la loi; les autres, avant la loi, contre la nature. Son nouvel interprète concluait de là qu'il avait existé, avant les hommes soumis à la loi, c'est-à-dire avant

1. « Conditi orbis epocham non ducendam esse ab illo principio quod vulgo figitur in Adamo naturalis est suspicio omnibus insita... Videtur enim altius et a longissime retroactis seculis petendum illud principium, etc. » Proœm., init.

2. « Nescio vero, quo auctore satis idoneo, compertum sit Pentateuchum Mosis ipsius fuisse autographum. Vulgo dicitur, sed non omnibus probatur. Causæ me movent quare libros quinque illos, non Mosis archetypos, sed excerptos et exscriptos ab alio credam. » *Systema*, l. IV, c. I, p. 173.

3. *Præadamitæ sive exercitatio super versibus duodecimo, decimo tertio et decimo quarto capitis quinti Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655. (Cette dissertation est placée avant le *Systema theologicum*). Voir aussi *Syst. theol.*, l. I, c. I, p. I et suiv.

les Juifs, d'autres hommes d'une espèce différente. Mais la loi dont parle l'apôtre est celle de Moïse, et à l'époque de Moïse il y avait déjà sur la terre de nombreuses nations, issues comme les Juifs de Noé et pour lesquelles n'était point faite la législation du Sinaï. La Peyrère cherchait à établir, il est vrai, que les Préadamites étaient mentionnés dans l'histoire de Caïn, puisque ce dernier avait peur d'être tué par ceux qui le rencontreraient et qui ne pouvaient être que des hommes d'origine non adamique [1] ; il alléguait aussi l'existence d'une ville à cette époque, où les descendants d'Adam ne pouvaient cependant pas être assez nombreux pour former des agglomérations considérables ; enfin il relevait la distinction entre les fils de Dieu et les filles de l'homme ou d'Adam, dont l'union produisit les géants ; selon lui, les fils de Dieu n'étaient pas de race adamique [2].

Plus tard, La Peyrère rétracta ses erreurs et son livre demeura inachevé [3] ; mais les derniers arguments que nous venons d'exposer ont été repris de nos jours par les polygénistes américains, comme nous le verrons plus loin [4]. Au XVII[e] siècle, son système resta sans écho. Il ne devait plus en être de même au XVIII[e]. Voltaire qui recueillait dans ses écrits tout ce que les âges antérieurs avaient ima-

1. *Systema theol.*, l. III, c. XXIV, p. 126 et suiv.

2. *Ibid.*, l. IV, c. VII, p. 203. Bayle n'a pas manqué de recueillir toutes les objections de La Peyrère dans son *Dictionnaire*, 5[e] éd., Amsterdam, 1734, t. II, p. 226, art. *Caïn*.

3. Le système de La Peyrère fut réfuté l'année qui suivit sa publication par Eusebius Romanus, *Animadversiones in librum Præadamitarum, in quibus confutatur nuperus scriptor, primum omnium hominum fuisse Adamum defenditur*, in-8°, Paris, 1656. Il y eut aussi plusieurs autres réfutations que Bayle a énumérées dans son *Dictionnaire*, au mot *Peyrère*, note B, t. IV, p. 544.

4. Voir Winchel, *Præadamites*, et son dernier chapitre, *Præadamitism in Literature*, p. 455-474.

giné contre nos Saints Livres ne manqua pas de soutenir qu'il existe diverses « espèces d'hommes. [1] » « Il n'est permis, dit-il, qu'à un aveugle de douter que les Blancs, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains, soient des races entièrement différentes [2]. » Bientôt la négation de l'unité de l'espèce humaine fut à la mode dans le camp philosophique, et malgré l'autorité de la plupart des naturalistes, malgré Linné et Buffon, qui se prononcèrent sans hésiter en faveur de la doctrine ancienne, les plaisanteries du patriarche de Ferney entraînèrent l'opinion.

Des naturalistes survinrent qui essayèrent de faire entrer dans le domaine de la science le système nouveau. En 1801, Virey distingua dans le genre humain deux espèces qu'il caractérisa principalement par l'angle facial, la première, l'espèce blanche, ayant un angle de 85 degrés et la seconde, l'espèce noire, de 75 à 80 degrés [3]. Les raisons qui l'amènent à scinder ainsi en deux le genre humain sont du reste celles qu'avait fait valoir Voltaire. « Certainement, dit-il, si les naturalistes voyaient deux insectes, deux quadrupèdes, aussi constamment différents par leurs formes extérieures et leurs couleurs permanentes que le sont l'homme blanc et le nègre, malgré les métis qui naissent de leur mélange, ils n'hésiteraient pas à en établir deux espèces distinctes [4]. » Cela est possible, mais il importe assez peu de savoir ce qu'ils feraient, toute la question est de savoir s'ils auraient raison de le faire.

Virey devait d'ailleurs être bientôt dépassé. A. Desmoulins augmenta le nombre des espèces humaines et le por-

1. *Essai sur les mœurs*, Introd., II, *Œuvres*, éd. Didot, t. III, p. 2.
2. *Ibid.* Cf. *Dict. phil.*, art. *Homme*, fin, t. VII, p. 693.
3. J. J. Virey, *Histoire naturelle du genre humain*, 2e éd., 1824, t. I, p. 436-438.
4. *Ibid.*, p. 429-430.

ta à onze : 1° celto-scyth-arabes ; 2° mongols ; 3° éthiopiens ; 4° euro-africains ; 5° austro-africains ; 6° malais ou océaniques ; 7° papous ; 8° nègres-océaniens ; 9° australasiens ; 10° colombiens ; 11° américains[1]. D'après lui, chaque espèce « est aborigène du pays où la montre la plus ancienne histoire, » et les principaux traits de chaque type, « la couleur et la nature des cheveux, la couleur de l'iris et de la peau, la forme du visage et des yeux, etc., sont inaltérables par l'influence des climats les plus divers[2]... Chaque forme eut un centre primitif d'existence et partant de création. On ne peut admettre pour la création des animaux aucune unité de lieu d'où ils se seraient dispersés. La pluralité des centres de création est au contraire évidente, quoiqu'on ne puisse pas encore en fixer définitivement le nombre[3]. »

Bory de Saint-Vincent, en 1825, porta le nombre des espèces d'hommes jusqu'à quinze. « Il ne peut y avoir aucune impiété à reconnaître parmi nous, dit-il, plusieurs espèces, qui chacune auront eu leur Adam et leur berceau particulier[4]. » En conséquence, il admet les quinze suivantes : 1° la japétique ; 2° l'arabique ; 3° l'hindoue ; 4° la scythique ; 5° la sinique ; 6° l'hyperboréenne ; 7° la neptunienne ; 8° l'australasienne ; 9° la colombienne ; 10° l'américaine ; 11° la patagone ; 12° l'éthiopienne ; 13° la cafre ; 14° la mélanienne ; 15° la hottentote. Il est obligé « d'avouer que pour les caractériser d'une manière irrévocable

1. Voir Bory de Saint-Vincent, *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, t. VII, 1825, p. 281.

2. A. Desmoulins, *Histoire naturelle des races humaines*, in-8°, Paris, 1826, p. 336.

3. *Ibid.*, p. 385. Cf. le *Mémoire* du même auteur *sur la distribution géographique des animaux*, dans le *Journal de physique*, t. XCIV, février 1822, p. 27.

4. *Dict. class. d'hist. nat.*, t. VIII, 1825, p. 277. Cf. du même, *Essai zoologique sur le genre humain*, 2 in-18, Paris, 1827-1836.

beaucoup de documents anatomiques [lui] ont manqué » et qu'il a dû s' « arrêter trop souvent à de simples différences extérieures.., mais une conviction *instinctive* [lui] dit que de futures observations en confirmeront néanmoins l'ordonnance[1]. » Son instinct l'a trompé et sa prophétie ne s'est pas réalisée.

Sept ans après Bory de Saint-Vincent, Gerdy multiplia encore davantage les espèces du genre *homo*. Il admit quatre *sous-genres*, et il les subdivisa chacun en un nombre indéterminé d'espèces qui, dit-il, n'existent plus aujourd'hui dans leur pureté native[2].

Des idées semblables allaient être soutenues vers la même époque avec beaucoup de chaleur en Amérique. L'incrédulité avait favorisé le polygénisme en Europe; des causes politiques ne contribuèrent pas peu à augmenter le nombre de ses partisans dans le Nouveau Monde. Un des plus célèbres défenseurs de ce système, M. Nott, a raconté lui-même le fait suivant. En 1844 le ministre des affaires étrangères des États-Unis, M. Calhoun, se trouvait à bout d'arguments pour répondre aux notes pressantes que lui adressait l'Angleterre, soutenue par la France, contre l'esclavage des nègres. Il crut ne pouvoir imaginer rien de mieux que de s'appuyer sur les anthropologistes américains et il défendit son gouvernement au nom de leurs théories, d'après lesquelles les noirs sont d'une autre espèce que les blancs. Le cabinet de la Grande-Bretagne fut déconcerté par cette argumentation inattendue et cessa désormais ses instances[3].

Il est certain que plusieurs savants d'Amérique se sont

1. *Ibid.*, p. 281.

2. Gerdy, *Physiologie médicale*, 1832 ; J. Thonissen, *L'unité de l'espèce humaine*, dans la *Revue catholique* de Louvain, 1862, p. 99.

3. J. C. Nott et G. R. Gliddon, *Types of Mankind*, in-4°, Londres, 1854, Introduct. par Nott, p. 50-51.

laissé influencer par le désir plus ou moins inconscient de justifier la traite des noirs et l'esclavage [1]. Les plus célèbres d'entre eux sont Morton, Nott et Gliddon. Morton divise le genre humain en vingt-deux familles, constituant autant de groupes de nations [2]. MM. Nott et Gliddon soutiennent « que la surface de notre globe est divisée naturellement en plusieurs provinces zoologiques, dont chacune est un centre distinct de création, possédant une faune et une flore particulières... La famille humaine ne fait pas exception à la règle générale, mais y est au contraire pleinement soumise: le genre humain se divise en plusieurs espèces dont chacune constitue un élément primitif dans la faune de sa province particulière [3] » Gliddon n'admet pas moins de soixante-cinq familles, comprenant plus de 270 subdivisions dans le genre humain. D'autres Américains sont plus exagérés encore [4]. « [Knox] pousse les doctrines autochtonistes jusqu'à affirmer que le Français ne peut vivre et prospérer ni en Corse ni sur les bords du Danube, à plus forte raison que l'Européen ne peut s'implanter en Amérique. Agassiz est allé jusqu'à admettre que les hommes ont été créés par nations, ayant chacune leur langue propre, qu'il assimile au chant des oiseaux et aux divers cris des mammifères [5]. »

Les polygénistes américains dont nous venons de parler

1. Voir K. E. de Baer et R. Wagner, *Bericht über die Zusammenkunft einiger Anthropologen in September 1861 in Göttingen*, Leipzig, 1861, p. 17, 24; Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, 1859, t. I, p. 105; Reusch, *La Bible et la nature*, p. 480, etc.

2. *Crania americana*, p. 4 et suiv.

3. *Types of mankind*, p. 465, cf. p. 77.

4. *Commentary upon the principal distinctions observable among the various groups of humanity*, dans Nott et Gliddon, *Indigenous races of the earth*, in-8°, Philadelphie, 1857, p. 618-637 et l'*Ethnographic Tableau*.

5. A. de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, 1887, p. 9.

admettaient expressément la fixité de l'espèce et s'appuyaient même sur cette fixité pour conclure de l'existence actuelle des variétés humaines à leur existence primordiale et originelle [1]. Depuis lors, il s'est opéré une volte-face dans le système et c'est dans les rangs des partisans de la variabilité des espèces qu'il faut chercher aujourd'hui les polygénistes, parmi les matérialistes et les athées, défenseurs du transformisme sans limite, qui font revivre sous une autre forme les idées d'Épicure et de Lucrèce :

> Sic nova tunc Tellus herbas virgultaque primum
> Sustulit; inde loci mortalia secla creavit
> Multa modis multis varia ratione coorta [2].

Pour eux, l'homme n'a pas été créé homme ; il est devenu tel par une série de transformations, brusques d'après quelques-uns, lentes d'après le plus grand nombre. Les espèces inférieures se sont perfectionnées, et de degré en degré, elles se sont élevées jusqu'au langage et à la raison, jusqu'à l'être intelligent et parfait. La nature a ainsi produit par des moyens divers des espèces humaines diverses [3]. Ce qu'enseigne l'Écriture sur notre origine est par conséquent inconciliable avec les données de la science nouvelle. C'est ce que nous assure Hæckel :

L'hypothèse [de l'unité de l'espèce humaine] que notre groupe indo-germanique a empruntée du mythe sémitique de la création mosaïque est absolument insoutenable... Le grand débat qui s'éternise sur ce point repose uniquement sur une fausse position de la question. Cela est aussi absurde qu'il le serait de se demander si tous les chiens de chasse et tous les chevaux de course descendent d'un seul couple, si tous les Anglais et tout les Allemands proviennent d'un couple unique, etc. Il n'y a pas plus eu de premier couple humain, de premier homme, qu'il n'y a eu un premier Anglais, un premier Allemand, un

1. *Types of mankind*, nos 3-5, p. 465 ; cf. p. 410, etc.
2. Lucrèce, v, 788-790.
3. Pour la réfutation de ces erreurs, voir t. II, p. 655 et suiv.

premier cheval de course, un premier chien de chasse. Toujours chaque nouvelle espèce procède d'une espèce préexistante, et le lent travail de métamorphose embrasse une longue chaîne d'individus divers... Il est...impossible de considérer comme issue d'un seul couple chacune des douze races ou espèces humaines que nous allons examiner [1]... Au dire de la Genèse biblique, ces... races humaines devaient toutes descendre d'un seul couple, d'Adam et d'Ève, et ne sont par conséquent que des variétés d'une seule espèce. Tout observateur impartial avouera néanmoins que les différences entre ces... races sont aussi grandes et même plus grandes que les différences spécifiques sur lesquelles se fondent les zoologistes et les botanistes, pour distinguer les bonnes espèces animales et végétales. C'est donc avec raison qu'un paléontologiste distingué, Quenstedt, s'écrie : « Si le Nègre et le Caucasien étaient des colimaçons, tous les zoologistes affirmeraient à l'unanimité que ce sont d'excellentes espèces, n'ayant jamais pu provenir d'un même couple, dont elles se seraient graduellement écartées [2]. »

Dans Hæckel, nous entendons, sauf les nuances diverses, tout le chœur des transformistes polygénistes. Ajoutons seulement que, non contents d'admettre plusieurs espèces humaines actuellement vivantes, ils supposent, de plus, qu'un certain nombre d'espèces sont éteintes [3]. Beaucoup de chemin a donc été fait depuis le commencede ce siècle ; Virey a trouvé de nombreux imitateurs et si Voltaire revenait au monde, il se frotterait les mains de plaisir en voyant ses plaisanteries s'étaler sous la forme

1. Hæckel admet actuellement douze espèces humaines distinctes (dans son *Histoire de la création*, p. 598-610, et dans son *Anthropogénie*). Autrefois, il se contentait de dix. Voir sa conférence faite à Iéna en novembre 1865, *Ueber den Stammbau des Menschengeschlechts*, dans les *Gesammelte populäre Vorträge*, t. I, 1878, p. 95.

2. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 595-596.

3. Voir P. Dally, dans l'introduction et l'appendice de sa traduction de Th. Huxley, *De la place de l'homme dans la nature*, 1868, p. 77, 341.

d'arguments graves dans une multitude d'ouvrages scientifiques.

Cependant si les partisans de la pluralité des espèces humaines sont devenus nombreux, ceux de l'unité du genre humain sont loin de mettre bas les armes et d'abandonner le champ de bataille. Non seulement parmi les croyants, mais aussi parmi les indifférents et même les libres-penseurs, le monogénisme compte des défenseurs non moins éclairés que convaincus et il recrute tous les jours de nouveaux adhérents. Lyell et Huxley reconnaissent en termes exprès que tous les hommes peuvent descendre d'un couple unique [1], Alexandre de Humboldt se déclare formellement pour l'unité de notre espèce [2], de même que l'anatomiste Owen et le savant Prichard, dont *l'Histoire naturelle du genre humain* a été longtemps regardée comme l'ouvrage le plus important sur la matière [3]. Les travaux du savant protestant M. de Quatrefages en faveur de l'unité de l'espèce humaine jouissent d'une réputation universelle et bien méritée [4]. Les preuves sans nombre accumulées par cet éminent anthropologiste, ainsi que par d'autres naturalistes de tous les pays, établissent d'une manière péremptoire et décisive que la science est loin d'être en contradiction avec l'Écriture d'après laquelle tous les hommes appartiennent à la même espèce. Il nous reste maintenant à montrer cet accord de la science et de la foi ;

1. Lyell, *De l'ancienneté de l'homme*, trad. Chaper, ch. xx, 2e éd. p. 427.

2. *Cosmos*, trad. Faye et Galuski, t. I, part. III, 1864, p. 423.

3. Voir un grand nombre d'autres savants énumérés par Reusch, *La Bible et la nature*, p. 476-477, et par Moigno, qui rapporte leurs propres paroles, *Les splendeurs de la foi*, t. II, 1877, p. 513-520 ; par Thomas Smyth. *The Unity of the human races proved to be the doctrine of Scripture, Reason and Science*, in-12, New-York, 1850, p. 125, 135, 139.

4. Nous aurons occasion de citer plus loin ses écrits avec ceux de Prichard, etc.

mais comme les polygénistes américains, pour ne pas tomber en contradiction avec la Bible, ont suivi les errements de La Peyrère et prétendu que le monogénisme n'était pas un dogme chrétien, nous devons avant tout répondre à leurs objections et rectifier leurs fausses interprétations du texte sacré; nous exposerons ensuite les preuves de l'unité de l'espèce humaine.

ARTICLE II

LA GENÈSE ET LES PRÉADAMITES

Les arguments allégués par les savants des États-Unis pour détourner la Genèse à leur sens sont résumés dans le passage suivant :

Pourquoi s'obstiner encore à jeter la Bible sous les roues du progrès? Déjà des chrétiens sincères ont compris que le moment était venu de préparer la conciliation de la doctrine des polygénistes avec les textes sacrés. Ils sont disposés à admettre que la narration de Moïse ne s'applique pas à tout le genre humain, mais seulement aux *Adamites*, à la race d'où est sorti le peuple de Dieu; qu'il pouvait y avoir sur la terre d'autres hommes dont l'écrivain sacré n'avait pas à s'occuper; qu'il n'est dit nulle part que les fils d'Adam aient contracté avec leurs propres sœurs des unions incestueuses; que Caïn, chassé vers l'Orient après son fratricide, fut marqué d'un signe « afin que ceux qui le trouveraient ne le tuassent point; » qu'à côté de la race des enfants de Dieu, il y avait la race des enfants des hommes; que l'origine des enfants des hommes n'est pas spécifiée, que rien n'autorise à les considérer comme les enfants d'Adam; que ces deux races différaient sans doute par leurs caractères physiques, puisque leur union produisit des métis désignés sous le nom de géants, « comme pour indiquer l'énergie physique et morale des races croisées, » qu'enfin ces diverses races antédiluviennes ont pu survivre au déluge en la personne des trois belles-filles de Noé[1].

1. « Nous réunissons ici les réflexions de plusieurs auteurs. Rev.

Reprenons ces divers arguments les uns après les autres. Il n'est pas vrai, d'abord, que la Genèse parle d'espèces humaines différentes. Quand La Peyrère voyait dans l'homme créé au premier chapitre un homme différent de celui dont le chapitre second raconte l'histoire plus en détail, il interprétait faussement le texte original, car le texte hébreu appelle dans les deux cas du même nom d'Adam la créature raisonnable sortie des mains divines. Morton lui-même est obligé de convenir que « les écrits sacrés, selon leur sens littéral et obvie, nous enseignent que tous les hommes descendent d'un couple unique[1]. » Moïse, conformément au plan uniforme et invariable qu'il a suivi en rédigeant le premier livre du Pentateuque, expose dans le récit du paradis terrestre l'histoire de notre premier père, dont il avait simplement annoncé la création dans le récit de la création générale[2]. Puis il continue l'histoire des enfants d'Adam, sans se mettre en peine de combler un certain nombre de lacunes, parce que les choses qu'il a omises sont naturellement sous-entendues et ne peuvent faire aucun doute pour le commun des lecteurs. Ainsi il a supposé qu'il était inutile de raconter en termes exprès que dès le commencement Adam et Ève avaient eu des filles comme des fils, et que les frères avaient pris leurs

J. Pye Smith, *Relations between the Holy Scripture and Geology*, 3e éd., p. 398-400. Passage reproduit textuellement par Morton, dans A. *Letter to the Rev. John Bachmann on Hybridity*, Charleston, 1850, in-8°, p. 15; Carpenter, article *Varieties of Mankind*, dans Todd's *Cyclopædia of Anat. and Physiology*, vol. IV, p. 1317, Londres, 1852, in-8°; Eusèbe de Salles, *Histoire générale des races humaines*, Paris, 1849, in-12, p. 328. » Broca, *Des phénomènes d'hybridité dans le genre humain*, dans le *Journal de la physiologie de l'homme*, t. III, 1860- p. 435-436. Voir aussi les mêmes arguments dans A. Winchel, *Preadamites*, 2e éd., in-8°, Chicago, 1880, p. 188-196.

1. *Crania americana*, Introd., in-f°, Philadelphie, 1839, p. 2.
2. Cf. notre *Manuel biblique*, 5e éd., t. I, p. 329 et suiv.

sœurs pour épouses; chacun le comprend sans qu'on le lui dise. Les écrivains sacrés ne mentionnent d'ailleurs généralement les femmes que d'une manière vague dans leurs généalogies ; elles ne sont nommées expressément que lorsque la suite de la narration le réclame, sous peine d'être inintelligible. Moïse n'avait aucune raison de nous apprendre en toutes lettres que Caïn et Abel avaient épousé leurs sœurs ; cela ressort clairement de son récit et tout le monde le savait. En lisant la Genèse simplement et sans parti pris, on ne peut s'empêcher de reconnaître que Moïse n'a pas connu d'autres hommes qu'Adam et sa postérité.

Mais, dit-on, s'il n'avait pas existé d'autres hommes que les Adamites, comment Caïn, après avoir commis son fratricide, aurait-il pu craindre d'être tué par ceux qui le rencontreraient?[1]. Il est facile de répondre que c'est parce qu'il ne pouvait ignorer que les hommes se multiplieraient et comme le remords et la mauvaise conscience rendent soupçonneux et inquiet, quoi d'étonnant qu'il ait eu peur que son crime ne fût vengé par sa propre mort, lorsque les enfants d'Adam seraient devenus plus nombreux?

1. « Les récits religieux mêmes... laissent entrevoir que, lors de la création du père du genre humain, la terre était déjà peuplée ailleurs. Ce sentiment se retrouve même dans la légende biblique. Après le meurtre d'Abel, toute la descendance d'Adam se composait de Caïn le meurtrier, car Seth et les autres enfants d'Adam et d'Ève dont la Genèse fait mention, n'étaient pas encore nés à cette époque. Caïn n'emmène pas moins sa femme avec lui dans sa fuite, et fonde une ville, après qu'il eut été marqué au front d'un signe pour que personne ne le tuât. Ce signe ne pouvait pourtant être destiné qu'aux hommes, car le loup mange aussi les moutons marqués. Où Caïn a-t-il pris sa femme et la population nécessaire pour fonder sa ville au temps d'Adam? C'est là un problème dont on ne trouvera jamais la solution, si on ne veut pas admettre que l'histoire d'Adam n'est qu'une légende, destinée à faire ressortir l'excellence toute spéciale de la race juive. » C. Vogt, *Leçons sur l'homme*, trad. Moulinié, 2e éd., 1878, p. 569.

On a essayé de corroborer l'objection et d'établir l'existence d'une autre race par ce que nous dit l'Écriture: « Caïn bâtit une ville et il l'appela du nom de son fils Hénoch [1]. » Voltaire dit là-dessus : « Caïn bâtit une ville aussitôt après avoir tué son frère. On demande quels ouvriers il avait pour bâtir sa ville, quels citoyens pour la peupler, quels arts, quels instruments pour construire des maisons [2]. » Ces ouvriers, ces citoyens, ne pouvaient être des enfants d'Adam.

Tout ce raisonnement repose sur un faux supposé. On attache au mot *ville* un sens qu'il n'a pas dans ce passage de la Genèse. Les traducteurs rendent par « ville » le mot hébreu עִיר, *'îr*, parce que c'est la signification qu'on lui attribue généralement et qui lui convient d'ordinaire, mais on se trompe grossièrement, quand on entend par le *'îr* de Caïn une ville au sens actuel de ce mot. Pour montrer combien les difficultés qu'on a voulu faire contre cet épisode biblique sont sans fondement, il suffit d'examiner quel est le sens véritable du mot hébreu. Or voici comment l'explique le rationaliste Gesenius, sans aucune arrière-pensée apologétique. Il dérive *'îr* du verbe *'our*, « veiller, surveiller, » et il ajoute : « Ce mot a une signification très étendue, et il se dit aussi des camps, des fortifications, des tours de garde, des lieux où l'on est en sentinelle... Dans la Genèse, IV, 17, il ne faut pas entendre une ville entière, non plus qu'une caverne, parce qu'une caverne n'est pas *bâtie*, mais un campement de nomades, abrité par un fossé ou un retranchement contre les attaques des bêtes fauves [3]. » Caïn bâtit donc, non pas une ville proprement dite,

1. Gen., IV, 17.
2. *La Bible enfin expliquée*, Gen., *Œuvres*, t. VI, p. 359.
3. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1005. Il continue en disant : « Qui quidem usus de vera origine dubitare non sinit. Est enim proprie *vigilia*, *custodia*, locus excubitorum et custodum, qui

mais « un lieu de garde, un lieu de refuge, » dans lequel, il se crut en sécurité contre ceux qui voudraient lui arracher la vie. Telle est l'explication vraie de ce passage de la Genèse et ce n'est qu'en abusant de l'ambiguïté du mot mal compris de ville employé par nos traductions qu'on peut en conclure, soit l'existence d'hommes non adamiques soit l'impossibilité ou l'invraisemblance du fait lui-même.

Reste un dernier argument tiré de la dénomination de « fils de Dieu » et de « filles des hommes. » « Les fils de Dieu voyant que les filles des hommes étaient belles, ils les prirent pour épouses, » dit Moïse[1]. Il s'agit là de deux espèces d'hommes différentes, prétendent les polygénistes. Les filles des hommes sont appelées dans le texte original « filles d'Adam : » c'est la postérité d'Adam et d'Ève ; les fils de Dieu appartiennent à une autre race qui n'a rien de commun avec ceux que nous appelons sans raison nos premiers pères.

Telle est l'objection. Elle porte à faux, parce que les « fils de Dieu » ne peuvent s'entendre d'hommes non adamiques. Les descendants d'Adam étaient les créatures de Dieu et par conséquent les fils de Dieu, autant que toute autre espèce d'hommes que l'on puisse supposer, ou pour mieux dire, ils l'eussent été davantage, s'il avait existé plusieurs créations, puisque Dieu, les distinguant et les séparant de tous les autres, voulait faire de la postérité d'Adam en la personne des Juifs, son peuple de prédilec-

muro vallove cinctus vel turris in modum exstructus erat (Cf. Gen. xxxv, 2 et II Par. xxvi, 10), ut gregum custodes a feris tuti essent : dein *locus muro vallove septus*, quo Nomades gregesque a ferarum hostiumque incursionibus se defenderent, pagus Nomadum munitus ; denique *oppidum* idque sæpe minoris moduli, ut vel ex eo colligas, quod in terra Cananea xxxi urbes regiæ, in una tribu Judæ cxxiv *'arim* recensentur (Jos. xv). »

1. Gen., vi, 2.

tion. On croit communément que les fils de Dieu sont les descendants de Seth, qui étaient restés fidèles au Seigneur, tandis que les filles des hommes sont des Caïnites, dont les pères étaient des impies ; mais, quel que soit le sens précis de ces expressions, il nous suffit de constater, sans les discuter autrement ici, que l'interprétation des polygénistes est un contre-sens manifeste et qu'elle est par conséquent inacceptable.

Tous les arguments qu'on a essayé de tirer de la Sainte Écriture contre l'unité de l'espèce humaine sont donc faux et sans valeur. Saint Paul a bien rendu le sens de la Genèse, quand il a affirmé que tous les hommes qui habitent sur la terre descendent d'un même père [1]. La doctrine du monogénisme est véritablement une doctrine biblique.

Puisqu'il en est ainsi, nous n'avons plus maintenant qu'à montrer que l'Écriture n'est pas sur ce sujet en désaccord avec la science, non pas en ce sens que la science puisse prouver que tous les hommes descendent d'un seul couple : cette question sort de son domaine, mais en ce sens qu'elle constate que tous les hommes ne forment qu'une seule espèce. L'objection scientifique contre le monogénisme est tirée des différences qu'on remarque entre les races humaines. Nous expliquerons en premier lieu la diversité des races actuellement existantes et nous établirons en second lieu l'unité de l'espèce humaine.

Article III.

DIVERSITÉ DES RACES HUMAINES

L'argument le plus populaire en faveur du polygénisme, celui qui frappe le plus les esprits superficiels et peu habitués à réfléchir, c'est celui qui est tiré des différences

1. Act. xvii, 26.



1. *Pat-au quot-wee-be.* Le nuage volant. 2. *Sa-mah.* Tabac. 3. *Gish-e-gosh-e-ghee.* La nuit au clair de lune. 4. *We-nish-ka-wee-be.* La mouette volante.

76. — Danse guerrière des Indiens Ojibways (Amérique du Nord).

extérieures si saillantes qui distinguent les diverses races humaines les unes des autres. (Fig. 77). Aussi est-ce sur ce point qu'ont insisté le plus tous les ennemis de l'unité de notre espèce. Les savants de nos jours ont répété seulement en d'autres termes ce qu'avait dit Voltaire, que le nègre aux cheveux laineux et le blanc aux cheveux lisses ne peuvent être de la même espèce : « Il me semble que je suis assez bien fondé à croire qu'il en est des hommes comme des arbres ; que les poiriers, les sapins, les chênes, et les arbricotiers ne viennent point d'un même arbre, et que les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins et les hommes sans barbe ne proviennent pas du même homme[1]. » Ce raisonnement peut paraître spécieux, mais il n'est pas solide, et les monogénistes n'ont pas de peine à y répondre, quoiqu'ils soient les premiers à reconnaître les différences dont l'un d'entre eux, Prichard, a fait le tableau suivant :



77. — Profil de nègre et de blanc.

Si le spectateur qui vient d'assister à une brillante cérémonie ou a vu se dérouler sous ses yeux la pompe d'une cour dans une grande cité d'Europe était transporté subitement dans un hameau de la terre des Nègres, à l'heure où les tribus noires se livrent à l'amusement de la danse, au son d'une musique barbare[2] ; — s'il se trouvait tout d'un coup au milieu des plaines

1. Voltaire, *Traité de métaphysique*, ch. I, *Œuvres*, t. VI, p. 4.
2. Voir Figure 76, d'après Prichard, *Natural history of man*, 2e éd.,

arides où erre le Mongol chauve et cuivré, différant à peine par son teint du sol jaunâtre de ses steppes, où fleurissent les fleurs couleur de safran, l'iris et la tulipe ; — s'il était placé près des tanières solitaires des Bushmen, où le sauvage, maigre et affamé, est accroupi silencieux, guettant, les yeux fixes comme une bête féroce, les oiseaux qui vont se prendre à ses pièges ou les insectes et les reptiles qui passent à sa portée ; — s'il était emporté dans les profondeurs d'une forêt d'Australie, où les sordides compagnons des kangurous rampent par bandes comme les quadrupèdes ; — le spectateur de telles scènes pourrait-il s'imaginer que les êtres si différents qu'il vient de voir sont les enfants d'un même père [1] ?

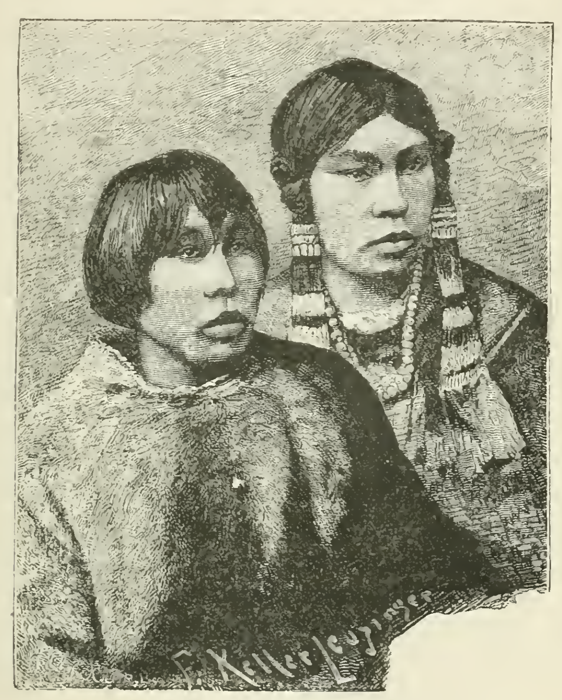
Non, répondent les polygénistes, et assurément le contraste est grand entre ces spectacles si divers et l'on ne peut s'empêcher d'en être frappé et surpris. On ne l'est pas moins, lorsqu'on place un Esquimau [2] ou un Boschiman (Figure 98) à côté d'une statue grecque antique. (Figures 87, 88). Dans l'ordre physique, il semble y avoir un abîme entre l'un et l'autre. Dans l'ordre intellectuel ou moral, comment peut-on aussi comparer l'intelligence d'un indigène de la Terre de Feu (Figure 96) à celle d'un Platon, d'un S. Augustin ou d'un S. Thomas? Et si par l'imagination on rassemble, parmi les millions d'hommes qui peuplent actuellement la terre, des représentants de toutes les langues vivantes et qu'on les fasse s'exprimer chacun dans leur langage ou leur dialecte, quelle cacopho-

1845. Les Ojibways sont appelés aussi Chippeways. La Figure 76 représente quatre Ojibways portant leur nom inscrit au-dessous de chacun d'eux. — Cf. aussi dans R. Hartmann, *Les peuples de l'Afrique*, in-8°, Paris, 1880, p. 166, fig. 83, la danse nocturne des Baris avec accompagnement de musique.

1. J. C. Prichard, *Researches into the physical History of Mankind*, 3e éd., Londres, 1836, t. I, p. 1-2.

2. Voir Figure 78. Cette gravure est extraite de la *Bibliothèque ethnologique*, publiée sous la direction de MM. de Quatrefages et E. T. Hamy.

nie! quelle confusion! Comment tant d'hommes qui s'expriment d'une façon si différente peuvent-ils descendre tous d'une même mère? Comment leurs pères peuvent-ils



78. — Types d'Esquimaux.

avoir appelé jadis les mêmes choses des mêmes noms? Voilà ce qui frappe l'esprit de la foule et en impose au vulgaire.

Mais néanmoins, quand on y regarde de près, quand on réfléchit sur ce que sont en réalité ces différences et ces contrastes, on s'aperçoit bien vite qu'on ne peut en tirer aucune conclusion. Ces tableaux à couleurs criardes ne

sont qu'une illusion et un mirage. « Si vous mettez l'un à côté de l'autre le bleu le plus clair et le bleu le plus foncé, vous avez un contraste de couleurs assez grand ; mais si vous rangez par ordre toutes les nuances dont le bleu est susceptible, le contraste disparaît et la transition des nuances les plus claires aux plus foncées devient presque insensible... Ces nuances existent entre les différentes races; elles ne manquent dans aucun groupe [1]. » Pour agir sur l'imagination, on supprime les nuances ; on passe d'un extrême à l'autre ; on ne montre que les deux bouts de la chaîne, afin de faire croire qu'elle est rompue. Il n'en est rien cependant. Les chaînons intermédiaires existent et ne font de la longue chaîne qu'un seul tout. Entre le Grec d'Athènes et l'Esquimau, il y a les mille décroissances qui du type hellénique nous font descendre à la laideur par une pente régulière. De l'esprit obtus du Fuégien à l'intelligence d'un Platon, il y a de même les échelons nombreux par lesquels nous montons peu à peu des bas-fonds où l'homme dégradé ne saisit plus que quelques idées materielles et grossières, jusqu'à ces hauteurs sereines où respiraient le philosophe de l'Académie et l'ange de l'école. Et dans l'ordre physique comme dans l'ordre intellectuel, la transition s'opère au moyen d'une série presque indéfinie d'étapes, la dégradation ne se produit que par nuances à peine perceptibles de l'une à l'autre. En un mot, le contraste n'existe plus, quand on passe par tous les degrés intermédiaires [2].

§ I. — INFLUENCE DU MILIEU ET DE L'HÉRÉDITÉ, CAUSE DE LA DIVERSITÉ DES RACES HUMAINES.

Cependant il n'en subsiste pas moins des différences en-

1. Reusch, *La Bible et la nature*, p. 501.
2. Voir ce que dit sur cette *fusion des caractères,* A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races humaines*, 1887, p. 44.

tre les hommes, on ne saurait en disconvenir. De même que le bleu le plus clair et le bleu le plus foncé sont distincts, malgré les nuances qui les unissent, de même il y a des races distinctes dans l'espèce humaine, malgré les liens de parenté qui les relient entre elles. Nous n'avons garde de nier ces distinctions très réelles; ce que nous voulons seulement constater, c'est que ces différences n'excluent pas la communauté d'origine; c'est que ces variétés, ces races ne constituent par des espèces diverses; c'est que les polygénistes se trompent, quand ils confondent les races avec les espèces et concluent de la diversité des races humaines à la pluralité des espèces. Rappelons sur ce sujet quelques notions indispensables et quelques définitions.

L'*espèce* est une collection d'individus ayant les mêmes caractères essentiels, issus d'un même couple primitif et jouissant de la faculté de se reproduire indéfiniment. Un groupe d'espèces ayant des caractères communs prend le nom de *genre*. L'espèce est immuable dans ses caractères essentiels, mais ses caractères accessoires peuvent se modifier et changer sous l'influence de causes diverses et donner alors naissance à des *variétés* et à des *races*. On appelle *variétés* les groupes d'individus de même espèce qui se distinguent du type commun par des modifications accidentelles. Ces modifications ne sont pas essentielles et spécifiques, mais changeantes et instables de leur nature, quoique, par suite de circonstances particulières, elles puissent devenir fixes et durables. En vertu de la loi naturelle de réversion, les variétés retournent d'elles-mêmes à leur type primordial, à moins que des causes étrangères et en particulier l'union entre individus de la même variété ne rendent permanents ces caractères passagers, conformément à la loi d'hérédité, qui transmet aux enfants les qualités propres aux parents. Lorsque les caractères accessoires qui constituent une variété sont fixés et perpétués

d'une manière constante par la génération, ils forment une *race*.

En appliquant à l'espèce humaine ces notions, universellement admises par tous les naturalistes anciens, il est facile de se rendre compte des phénomènes que présente actuellement l'humanité. La solution du problème est tout entière en ceci : tous les hommes qui vivent sur la terre ne forment qu'une seule espèce, mais cette espèce comprend plusieurs races particulières ; ces races ont toutes pour point de départ des variétés primitives, produites accidentellement ou naturellement par des causes diverses, et dont les caractères sont devenus héréditaires. Les variétés ont pu se manifester quelquefois par l'effet d'un changement soudain dans quelques individus ; ordinairement elles ont dû être le résultat accumulé de modifications graduelles, amenées par les circonstances particulières où se sont trouvés placés les sujets chez qui se sont produites ces altérations du type originel. L'erreur des polygénistes consiste donc à confondre les races avec les espèces et à prétendre que les caractères accessoires qui distinguent les races sont des caractères spécifiques. Nous allons démontrer que tous ces caractères ne sont pas réellement spécifiques, mais ont ou du moins peuvent avoir une origine accidentelle. Or, pour démontrer que la science n'est pas en contradiction avec l'Écriture sur le fait de l'unité de l'espèce humaine, il suffit d'établir que cette unité est scientifiquement explicable et admissible, et que l'anthropologie ne peut en aucune façon prouver la pluralité des espèces humaines.

Ce qui établit d'une manière péremptoire la possibilité d'une origine commune pour tous les hommes, c'est qu'il n'existe dans aucune race aucun caractère distinctif qui ne se retrouve exceptionnellement dans quelques individus d'une autre race. Nul de ces caractères n'est donc véritable-

ment spécifique, car, dans le cas contraire, on ne pourrait le rencontrer que dans l'espèce à laquelle il appartiendrait en propre. Dès lors qu'il apparaît accidentellement dans des individus de diverses races, il s'ensuit qu'il a pu se produire aussi primitivement de la même manière et qu'il n'est devenu commun à certaines fractions de l'humanité qu'en vertu de ce qu'on appelle l'influence du milieu et de l'hérédité. Nous n'avons, du reste, pour nous en convaincre, qu'à étudier successivement les divers caractères des races et à montrer, à la lumière de l'observation et de l'expérience, qu'ils sont tous accidentels et non essentiels à l'espèce, le fruit par conséquent des circonstances, non une qualité sans laquelle il est impossible de concevoir un individu appartenant à notre espèce.

Il est si vrai que les caractères des races n'ont rien d'absolu mais sont au contraire très relatifs, on pourrait presque dire arbitraires, que jusqu'ici les anthropologistes n'ont pu parvenir à s'entendre pour les déterminer, les uns adoptant tel caractère comme suffisamment distinctif, les autres le repoussant comme soumis à trop d'exceptions. De là vient que, malgré les travaux accumulés par de nombreux savants, on n'a pas encore fait aujourd'hui une classification des races unanimement ou même généralement acceptée par les savants. Blumenbach (1752-1840), le fondateur de l'anthropologie, divise l'espèce humaine en cinq races : l'européenne ou blanche, l'asiatique ou jaune, l'africaine ou noire, l'américaine ou rouge et la malaise [1]. Mais il reconnaît lui-même que sa classification, comme tout autre analogue, « ne peut être qu'arbitraire [2]. » Isidore Geof-

1. *De generis humani varietate nativa*, 1781, 3e éd., Gœttingue, 1795; trad. en français par Chardel, *De l'unité du genre humain et de ses variétés*, in-8°, Paris, 1804, p. 283. Il indique p. 293-299 plusieurs divisions d'autres auteurs antérieurs ou contemporains.

2. *Ibid.*, p. 282.

froy Saint-Hilaire partage le genre humain en quatre groupes : les *orthognathes* ou hommes à face plate et à visage ovale (type caucasique;) les *eurygnathes*, ou hommes à visage large et à pommettes saillantes (type mongolique) ; les *prognathes* ou homme à face proéminente (type éthiopique); et les *eurygnathes et prognathes*, c'est à dire les hommes dont le développement de la face est exagéré (type hottentot [1].) » M. Latham distingue trois grandes, variétés : les mongolides, les atlantides et les japhétides, qu'il subdivise ensuite en une multitude de rameaux[2]. Le naturaliste belge, M. d'Omalius d'Halloy, classant les races d'après la coloration de la peau, en admet cinq : la blanche, la noire, la jaune, la brune et la rouge[3]. Les polygénistes actuels proposent les divisions les plus variées et les plus compliquées. Hæckel partage le genre humain en douze espèces, en s'appuyant sur la différence de langage, de couleur, de conformation organique et surtout de chevelure[4]. Frédéric Müller admet une classification semblable[5]; Huxley, de même[6].

La distinction des diverses races est si difficile à établir sur des bases un peu solides que M. de Quatrefages, après avoir consacré la plus grande partie de sa vie à cette étude, renonce à tenter une classification véritablement scienti-

1. *Sur la classification anthropologique*, dans les *Mémoires de la société d'anthropologie*. 1861, t. I, p. 143.

2. R. G. Latham, *The natural history of the varieties of man*, in-8°, Londres, 1850, p. 13 et suiv.

3. M. Louis Figuier a adopté cette classification dans *Les races humaines*, in-8°, Paris, 1855, p. 11. Burmeister, *Geschichte der Schöpfung*. 4e éd., Leipzig, 1851, p. 570, fait aussi consister dans la couleur le trait le plus caractéristique des *espèces* humaines.

4. *Histoire de la création*, p. 598-610.

5. *Allgemeine Ethnographie*, 2e éd., Vienne, 1879, p. 17-28. Cet ouvrage est dédié à Hæckel.

6. *Critiques and addresses*, p. 153. Bory de Saint-Vincent avait fait également usage de ce principe de classification, *Dict. class. d'hist. nat.*, t. VIII, p. 277.

tique [1]. Aussi, dans toutes les écoles, reconnaît-on que la classification de l'espèce humaine est encore à faire, et que tous les essais qu'on a tentés jusqu'ici prêtent le flanc à la critique. Voici ce que dit M. Hovelacque :

C'est un procédé fort vicieux que celui qui consiste à diviser les races, comme on l'a fait souvent, en races blanches, jaunes, noires ; c'est faire abstraction de caractères tout aussi importants que celui de la couleur de la peau. Il y a, par exemple, des différences profondes entre le Noir du Soudan et le Noir des îles Andaman, entre le Noir du sud de l'Inde (Dravidien) et le Papou de la Nouvelle-Guinée (Fig. 82). Les caractères tirés de la nature des cheveux, de la forme crânienne, de la taille sont également des caractères de premier ordre, mais ils ne peuvent servir de base, eux non plus, à une classification ethnographique. Il suffit de se rappeler que certaines races noires ont les cheveux raides, d'autres les cheveux crépus ; que certaines de ces mêmes races ont la tête allongée et que d'autres l'ont relativement arrondie. Même impossibilité d'adopter un groupement linguistique. En effet, une seule et même famille linguistique est propre bien souvent à des peuples très différents les uns des autres ; exemple, les Lapons et les Finnois, si divers par la race, et parlant deux idiomes qui appartiennent à une seule et même souche. L'ordre géographique n'est pas plus acceptable. L'Asie, par exemple, renferme des noirs comme les Indiens du sud (Dravidiens), des blancs comme un grand nombre des Indiens du Nord, et des peuples appartenant aux races dites jaunes ; l'Océanie avec ses

1. Il divise l'espèce humaine en trois troncs : blanc ou caucasique, jaune ou mongolique, nègre ou éthiopique, mais il accompagne cette division des observations suivantes : « Les noms donnés aux divisions primaires de l'espèce humaine sont mauvais, surtout parce qu'ils éveillent des idées fausses. Il y a des blancs parfaitement noirs et le blanc type n'est jamais sorti du Caucase. Mais ces noms sont dans la science ; ils ont une acception reçue. Il m'a semblé qu'il y avait de graves inconvénients à les remplacer par des termes nouveaux qui pourraient plus tard ne pas se trouver justes, et voilà pourquoi je les ai conservés. » *Dict. encycl. des sciences méd.*, IIIe série, t. I, p. 386.

Papous et ses Polynésiens, l'Afrique avec ses Noirs et ses Sémites sont dans un cas analogue. Peut-on s'en rapporter à un certain ordre de développement dans la civilisation? Étudier tout d'abord les races inférieures, passer ensuite aux peuples pasteurs, aux agriculteurs et arriver enfin aux peuples les plus cultivés de l'Europe? Cela semble également peu admissible. Il faudrait, en effet (et pour ne donner qu'un exemple du vice de cette méthode), séparer d'avec leurs congénères telles et telles populations américaines qui végètent encore aux derniers degrés de l'échelle humaine, comme les Botocoudos du Brésil (Figure 79) et les habitants de la Terre de feu (Figure 96) [1]. »



79. — Botocoudo, vu de profil.

Ainsi, d'après les plus récents travaux des anthropologistes, il n'existe pas, il ne peut pas exister de classification véritablement scientifique des races humaines. En d'autres termes, toutes les divisions qu'on a proposées sont arbitraires et on n'a découvert aucun caractère qui soit exclusivement propre à chaque race. Elles rentrent ainsi plus ou moins les unes dans les autres.

Mais quoi qu'il en soit des races, il résulte du moins de ce que nous venons de voir que les principaux caractères qui distinguent les hommes entre eux sont la diversité de conformation organique, la couleur, les cheveux, le langage. Ce sont ces caractères qu'il nous faut maintenant examiner, afin de constater s'ils sont réellement originels ou s'ils sont simplement des déviations accidentelles de la forme primitive, devenues stables par la suite des temps.

1. A. Hovelacque, *Les races humaines*, in-12, Paris, 1882, p. 7-8.

En examinant ces caractères les uns après les autres, nous verrons qu'ils peuvent tirer leur origine de l'influence du milieu et de celle de l'hérédité. Nous entendons par milieu le climat, la nourriture, le genre de vie, les mœurs, la civilisation, en un mot tout ce qui tient aux lieux et à l'époque dans lesquels on vit et qui peut exercer une certaine influence sur le développement physique, intellectuel ou moral de l'individu. L'influence du milieu est incontestable en histoire naturelle. Une foule de faits parfaitement constatés nous en fournissent la preuve :

Les végétaux blanchissent à l'abri de la lumière et l'effet n'est pas superficiel, il s'étend à la texture même de la plante, à sa saveur et aux autres propriétés de la sève qu'elle charrie. Les animaux des régions polaires blanchissent aux approches de l'hiver. Les bœufs de la Sologne, petits et chétifs, transportés dans les vallées de la Loire, prennent en une génération ou deux une taille et une qualité toutes différentes [1].

Le bœuf suisse devient, en deux générations, dans les plaines de Lombardie, un bœuf lombard. Deux générations suffisent aussi pour changer les abeilles de Bourgogne, petites et brunes, en abeilles de Bresse, grosses et jaunes, quand elles sont élevées dans cette dernière province. Dans les régions chaudes de l'Amérique du sud, nos bœufs d'Europe ont perdu leur poil peu à peu, ils ont passé par l'état de pelones et sont enfin devenus des calongos. Le dahlia, envoyé de Mexico au jardin botanique de Madrid, y produisit en 1791 une fleur qui n'avait rien de remarquable. On le cultiva, non comme plante d'ornement, mais parce qu'on croyait que c'était un succédané de la pomme de terre. Cependant le milieu dans lequel il avait été transporté finit par le transformer entièrement. En 1810, quelques fleurs de semis attirèrent l'attention et les jardiniers fleuristes commencèrent à les cultiver avec soin. En 1834, on avait

1. P. Topinard, *Anthropologie*, p. 402-403.

obtenu les variétés qui font aujourd'hui du dahlia un des principaux ornements de nos parterres [1]. Les chiens en particulier nous offrent un exemple frappant des changements produits par le milieu :

L'homme est allé vivre sous le cercle polaire, le chien l'a suivi et s'est revêtu de la fourrure épaisse des spitz ; l'homme a gagné les régions intertropicales avec son compagnon, et celui-ci a perdu tous ses poils, devenant le chien de Guinée, improprement appelé chien turc. Et ce n'est pas seulement le dehors qui a changé. Le squelette a été atteint et la tête osseuse comme le reste. Sans jamais s'être occupé d'anatomie, qui donc confondrait le crâne du boule-dogue avec celui du lévrier?... On doit être fort au-dessous de la vérité en estimant à 300 seulement le nombre des races canines [2].

L'influence de la civilisation et du milieu sur l'homme lui-même est établie par une foule de faits. Les Arabes sédentaires du Hauran sont d'une haute stature et ornés d'une barbe bien fournie, tandis que leurs frères nomades, les Bédouins, exposés à toutes les vicissitudes d'une vie instable, sont petits et ont à peine de la barbe. En revanche, ils ont une vue plus perçante. Du reste la dissemblance ne commence à être sensible qu'à partir de l'âge de seize ans [3]. On a remarqué au Maroc la même différence entre les Arabes qui habitent les villes et ceux qui demeurent sous la tente [4]. Dans beaucoup de pays, on a constaté des caractères divers assez notables entre les familles patriciennes et les familles plébéiennes. Aussi les Arabes du

1. A. de Quatrefages, art. *Races*, dans le *Dictionn. encyclop. des sciences médicales*, 3e série, t. I, 1874, p. 372.

2. A. de Quatrefages, art. *Races*, dans le *Dictionn. encycl. des sciences médicales*, p. 366-367. Cf. p. 368, sur l'unité de l'espèce canine. Le squelette du pigeon a été aussi modifié dans les diverses races. Voir *ibid.*, p. 367 et notre t. II, p. 578 et suiv.

3. Burckhardt, *Travels in Syria*, Remarks on the inhabitants of the Haouran, in-4°, Londres, 1822, p. 292.

4. Jackson, *An Account of the Empire of Marocco*, in-4°, Londres, 1811, p. 17-18.

nord comparent-ils la noblesse au palmier et le peuple à la ronce [1]. Si un genre de vie différent produit des différences dans une même contrée, à bien plus forte raison le changement complet de milieu entraîne-t-il des modifications considérables :

Le Français, transporté au Canada depuis un nombre de générations cependant encore bien peu considérable, a vu changer son teint, sa physionomie, sa chevelure; aux États-Unis, dans le même laps de temps, l'Anglo-Saxon a donné naissance à la race locale [yankee], qui diffère de la souche mère par certains caractères extérieurs; dès la première génération créole, ce même type anglais s'est si bien modifié, à la Nouvelle Zélande comme en Australie, que l'œil distingue, au premier abord les gens *du vieux sol* des *enfants du sol*... La race noire présente des faits analogues. « Aux États-Unis, a dit Élisée Reclus, Nègre ou Blanc, tout tourne à la Peau-Rouge... » [En Tasmanie], bien probablement, le milieu seul a modifié les caractères du type nègre et façonné une population à la fois très spéciale et très homogène [2].

L'influence du milieu sur la constitution organique est donc certaine et incontestable. L'hérédité est un autre facteur qui suffit à lui seul pour expliquer une partie des phénomènes que nous étudions. C'est la propriété qu'ont les êtres vivants « de se répéter ou de se reproduire avec les mêmes formes et les mêmes attributs. Un homme blanc, transporté dans les pays chauds, prend un ton foncé au point de pouvoir être pris pour un noir; cependant son fils naît blanc et se maintient tel aussi longtemps qu'il n'est pas soumis aux mêmes conditions atmosphériques. Les qualités intellectuelles se transmettent aussi bien que les caractères physiques; dans la famille de Bach, il y eut trente-deux musiciens[3]. »

1. W. Schneider, *Die Naturvölker*, t. I, p. 5.
2. A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races hum.*, p. 169-170, 175.
3. P. Topinard, *Anthropologie*, p. 391, 393.

Une qualité accidentelle, une variété se produisant spontanément sans cause connue, peut se transmettre par hérédité et constituer ainsi une race. « En 1790, nous apprend d'Azara, naquit au Paraguay un bœuf sans cornes. Au bout de quelques années, cette race avait envahi des provinces entières. Mais tandis qu'en Europe on a multiplié une race analogue (race Sarlabot), en Amérique et en particulier à Buenos-Ayres, on a cherché à la détruire comme trop difficile à prendre au lasso [1]. » Les cas de caractères particuliers produits spontanément et transmis par hérédité abondent et cette loi de transmission est universellement admise par les naturalistes [2].

L'influence de l'hérédité et celle du milieu peuvent se réunir et se combiner ensemble pour tendre à un même but et rendre ainsi encore plus stables les caractères qui différencient les races entre elles. Le milieu amène insensiblement des changements plus ou moins considérables, plus ou moins accentués ; l'hérédité les fixe et les perpétue, de telle sorte que les modifications dues au climat ou au genre de vie, par exemple, peuvent subsister encore et se transmettre dans une certaine mesure, même sous un autre climat et avec d'autres habitudes et une civilisation différente. Enfin le croisement ou mélange des races produit des modifications nouvelles, des races intermédiaires ou sous-races, susceptibles de se perpétuer avec leurs caractères nouveaux, quand les circonstances sont favorables.

A l'aide de ces principes certains et hors de contestation, toutes les différences qui distinguent les races humaines les unes des autres s'expliquent sans peine et d'une ma-

1. A. de Quatrefages, art. *Races*, p. 374.

2. M. Prosper Lucas en a recueilli un très grand nombre d'exemples dans son *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle*, 2 in-8°, Paris, 1847-1850, t. II, p. 40 et suiv. Voir aussi W. R. Brooks, *The law of heredity*, in-8°, Baltimore, 1883 ; notre t. II, p. 587.

nière satisfaisante, ainsi que nous allons le montrer. Commençons par nous rendre compte de la diversité de couleur.

§ II. — LA COULEUR DANS LES RACES.

« Distinguer le blanc du noir ; telle est la division naturelle et primitive des races humaines, la première découverte en ethnologie. Hérodote racontant ce fait étrange durant les jeux olympiques produisit un enthousiasme extraordinaire. Aucun signe physique ne paraît mieux caractériser les variétés de l'espèce que la coloration de la peau : aucun n'est plus sensible, ni plus apparent et significatif [1]. » Aussi l'explication de ce phénomène de la coloration de la peau est-il un de ceux qui ont le plus attiré l'attention, et pour résoudre le problème on a depuis longtemps publié sur ce sujet des travaux sans nombre [2].

Voltaire n'a pas manqué de se servir de la couleur pour nier l'unité de l'espèce humaine. D'après lui, ce signe extérieur indique une constitution interne spéciale :

Descendu sur ce petit amas de boue, et n'ayant pas plus de notion de l'homme que l'homme n'en a des habitants de Mars ou de Jupiter, je débarque... dans le pays de la Cafrerie, et d'abord je me mets à chercher un *homme*. Je vois des singes, des éléphants, des nègres, qui semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite. Les uns et les autres ont un langage que je n'entends point, et toutes leurs actions paraissent se rapporter également à une certaine fin. Si je jugeais des choses par le premier effet qu'elles font sur moi, j'aurais du penchant à croire d'abord que de tous ces êtres c'est l'éléphant qui est l'animal raisonnable ; mais pour ne rien décider trop légèrement, je prends des petits de ces différentes bêtes ; j'examine un enfant nègre de six mois, un petit éléphant, un petit singe, un petit lion, un petit

1. H. M. Deschamps, *Études des races humaines*, in-8°, Paris, 1857, p. 37.
2. M. G. Pouchet les a énumérés pour la plupart, *Des colorations de l'épiderme*, in-4°, Paris, 1864, p. 5 et suiv.

chien ; je vois, à n'en pouvoir douter, que ces jeunes animaux ont incomparablement plus de force et d'adresse, qu'ils ont plus d'idées, plus de passions, plus de mémoire que le petit nègre, qu'ils expriment bien plus sensiblement tous leurs désirs ; mais au bout de quelque temps le petit nègre a tout autant d'idées qu'eux tous. Je m'aperçois même que ces animaux nègres ont entre eux un langage bien mieux articulé et bien plus variable que celui des autres bêtes. J'ai eu le temps d'apprendre ce langage ; et enfin, à force de considérer le petit degré de supériorité qu'ils ont à la longue sur les singes et sur les éléphants, j'ai hasardé de juger qu'en effet c'est là l'*homme* ; et je me suis fait à moi-même cette définition : *L'homme est un animal noir qui a de la laine sur la tête, marchant sur deux pattes, presque aussi adroit qu'un singe, moins fort que les animaux de sa taille, ayant un peu plus d'idées qu'eux, et plus de facilité pour les exprimer ; sujet d'ailleurs à toutes les mêmes nécessités, naissant, vivant et mourant tout comme eux.*

Après avoir passé quelque temps parmi cette espèce, je passe dans les régions maritimes des Indes orientales. Je suis surpris de ce que je vois : les éléphants, les lions, les singes, les perroquets, n'y sont pas tout à fait les mêmes que dans la Cafrerie, mais l'homme y paraît absolument différent : ils sont d'un beau jaune, n'ont point de laine, leur tête est couverte de grands crins noirs. Ils paraissent avoir sur toutes les choses des idées contraires à celles des nègres. Je suis donc forcé de changer ma définition et de ranger la nature humaine sous deux espèces : *la jaune avec des crins, et la noire avec de la laine.* Mais à Batavia, Goa et Surate, qui sont les rendez-vous de toutes les nations, je vois une grande multitude d'Européens qui sont blancs et qui n'ont ni crins ni laine, mais des cheveux blonds fort déliés avec de la barbe au menton. On m'y montre aussi beaucoup d'Américains qui n'ont point de barbe ; voilà ma définition et mes espèces d'hommes bien augmentées. Je rencontre à Goa une espèce encore plus singulière que toutes celles-ci : c'est un homme vêtu d'une longue soutane noire, et qui se dit fait pour instruire les autres. Tous ces différents hommes, me dit-il, que vous voyez sont tous nés d'un même père ; et de là il me conte une longue

histoire. Mais ce que me dit cet animal me paraît fort suspect. Je m'informe... si jamais les blancs... n'ont jamais produit des peuples jaunes. On me répond que non ; que les nègres transplantés, par exemple, en Allemagne, ne font que des nègres... et ainsi du reste... Il me semble alors que je suis assez bien fondé à croire qu'il en est des hommes comme des arbres ; que les poiriers, les sapins, les chênes et les arbricotiers ne viennent point d'un même arbre, et que les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins, et les hommes sans barbe ne viennent pas du même homme [1]... Nous ne pouvons douter que la structure intérieure d'un nègre ne soit différente de celle d'un blanc, puisque le réseau muqueux ou graisseux est blanc chez les uns et noir chez les autres [2]... Si ce réseau est noir chez les nègres et blanc chez nous, c'est une différence spécifique [3].

Voltaire s'est complètement trompé. Tout le monde en convient aujourd'hui. Ce n'est pas de ce chef qu'on peut tirer une preuve de la diversité de structure entre les races, ni même un véritable principe scientifique de classification : « La couleur de la peau n'a pas grande valeur, lorsqu'il s'agit de caractériser les groupes fondamentaux de l'humanité [4], » dit un maître de la science. Un autre ajoute :

La coloration dans les races fournit d'excellents caractères, mais ne saurait être prise pour point de départ d'une classification... Les colorations jaune, rouge et noire sont reliées par trop d'intermédiaires et ne sont pas assez caractéristiques [5].

1. *Traité de métaphysique*, ch. I, *Œuvres*, t. VI, p. 3-4. Voir aussi *Essai sur les mœurs*, *Introd.* § II, t. III, p. 2.
2. Voltaire, *Dict. phil.*, art. *Homme*, t. VII, p. 693.
3. Id., *Défense de mon oncle*, ch. XVIII, t. V, p. 115.
4. A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races humaines*, p. 209.
5. P. Topinard, *L'anthropologie*, p. 360-361. Cf. p. 353-360. — « Il est admis qu'il y a trois couleurs fondamentales, le rouge, le jaune et le bleu, et entre elles, par leur association deux à deux, trois couleurs intermédiaires ; puis que le mélange de deux côte à côte dans ce cercle de six en produit six autres. En continuant ainsi, Chevreul est arrivé à admettre soixante-douze couleurs binaires principales.

Darwin reconnaît que rien n'est plus variable, ou, selon son expression, « plus flottant que la couleur [1]. » C'est une qualité si accessoire qu'on peut en trouver toute la série dans un seul animal :

Le poisson doré de la Chine est jaune avec un mélange de noir dans toutes les proportions possibles, si bien qu'il peut passer du jaune pur au noir absolu par une série de transitions graduées ; il serait pourtant impossible de considérer cette série de couleurs intermédiaires comme une série *génétique*, parce que l'expérience prouve que toutes ces variations peuvent se rencontrer dans une seule génération, issue d'un même couple de parents [2].

Chez les gens de couleur eux-mêmes, le noir est si peu essentiel que, « au moment de la naissance, les nègres ne sont pas noirs ; ils ne le deviennent que par le contact de l'air atmosphérique [3]. » Pruner-Bey l'a constaté :

Le nègre nouveau-né ne présente pas la couleur de ses parents ; il est d'un rouge mêlé de bistre et moins vif que celui du nouveau-né d'Europe. Cette couleur primitive est cependant plus ou moins foncée selon les régions du corps. Du rougeâtre elle passe bientôt au gris d'ardoise, et elle correspond enfin à la couleur des parents, plus ou moins promptement selon le milieu

Mais les combinaisons peuvent non seulement être poussées plus loin, mais se faire par trois, sinon quatre, et les éléments de chacune peuvent varier de proportions. L'œil distingue dans le spectre solaire jusqu'à mille teintes différentes. » P. Topinard, *De la couleur des yeux et des cheveux*, dans la *Revue d'anthropologie*, octobre 1886, p. 586. Cf. N. Rood, *Théorie scientifique des couleurs* (*Bibliothèque scientifique internationale*), in-8°, Paris, 1881, p. 28. — M. Rood prétend, *ibid.*, que nous pouvons distinguer deux millions de teintes

1. Ch. Darwin, *The variation of animals and plants under domestication*, 2 in-8°, Londres, 1868, t. I, p. 51 ; cf. p. 55 et t. II, p. 349.

2. Ed. de Hartmann, *Le darwinisme*, trad. G. Guéroult, in-18, Paris, 1877, p. 14. D'après A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers*, Brunswick, 1873, p. 429.

3. Blumenbach, *De l'unité du genre humain*, p. 149.

dans lequel le négrillon grandit. Dans le Soudan, la métamorphose, c'est-à-dire le développement du pigment, est ordinairement achevé au terme d'une année ; dans l'Égypte, au bout de trois ans seulement [1].

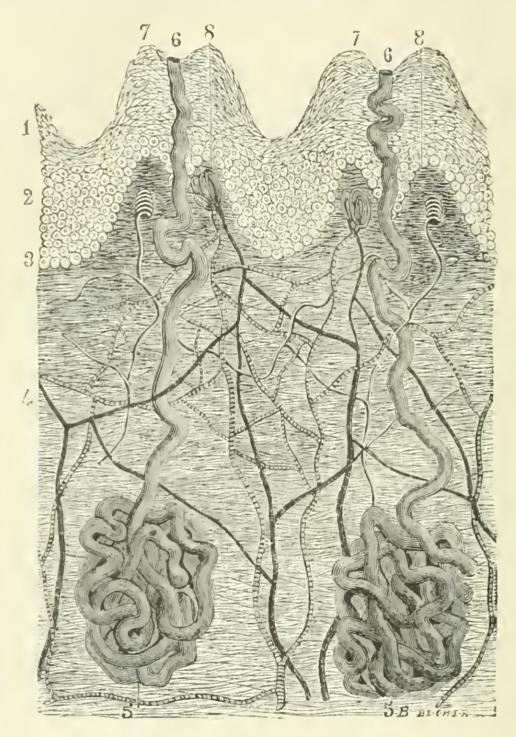
La couleur de la peau n'est donc pas un signe spécifique. La cause de ce phénomène est d'ailleurs aujourd'hui bien connue : il dépend d'une sécrétion dermique qui est différente dans les diverses races.

L'explication de la coloration de la peau est due à Malpighi. Il découvrit que le siège de la coloration du nègre est placé dans un corps particulier, le *corps muqueux* interposé entre le derme et l'épiderme. La peau est formée par la superposition de deux couches d'épaisseur variable : une couche superficielle qui est l'épiderme, une couche profonde, munie de vaisseaux et de nerfs, qui est le derme. Chez le nègre, ni le derme ni l'épiderme ne sont colorés, le corps muqueux seul l'est. Albinus constata que le corps muqueux du nègre forme une membrane continue et, dans de beaux dessins du célèbre peintre d'anatomie, Ladmiral, il montra nettement les trois parties principales de la peau du nègre, le derme avec sa couleur blanche, l'épiderme avec sa couleur cendrée, le corps muqueux avec sa couleur noire [2]. Les recherches postérieures n'ont fait que confirmer et éclaircir ces découvertes. Le corps muqueux, appelé aussi corps de Malpighi du nom de son inventeur, se compose de cellules à aspérités multiples, en forme de dentelures, ce qui leur permet de s'engrener réciproquement en constituant une trame solide et adhérente. Chaque cellule possède un noyau plus ou moins granuleux, avec un con-

1. Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, *loc. cit.*, p. 327.

2. Voir Flourens, *Recherches anatomiques sur les corps muqueux ou appareil pigmentaire de la peau*, dans les *Annales des sciences naturelles*, 2e série, t. VII, Zoologie, 1837, p. 157.

tenu liquide [1]. Ce liquide demi-solide porte le nom de *pigment* ou matière colorante, parce qu'il est en effet le prin-

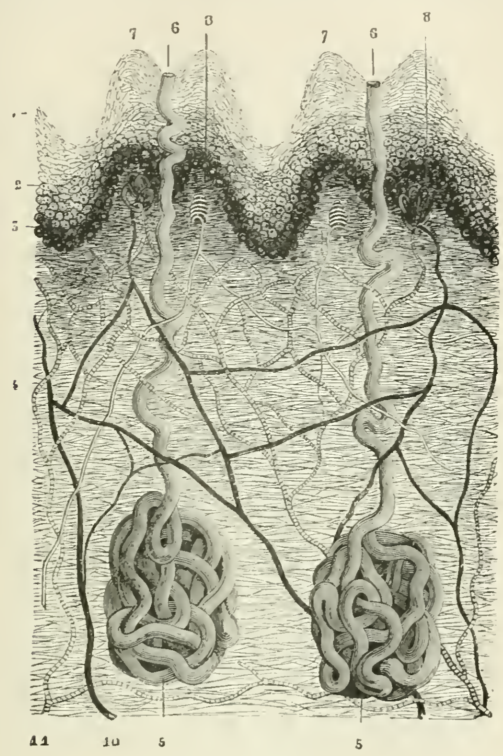


80. — Coupe de la peau chez l'homme blanc. Grossie 25 fois [2].

1. Voir Figure 80, une coupe de la peau chez l'homme blanc et Figure 81 une coupe de la peau chez le nègre.

2. — 1. Cellules superficielles de l'épiderme, aplaties en formes d'écailles. — 2. Cellules moyennes. — 3. Cellules plus profondes et molles. — 4. Coupe du derme. — 5, 5. Glandes de la transpiration. — 6, 6. Leur embouchure. — 7, 7. Saillies de l'épiderme, trahissant des saillies plus profondes ou papilles. — 8, 8. Papilles : dans l'une

cipe de la coloration de la peau. Chez les nègres et les individus à peau très colorée, le pigment est en quantité plus



81. — Coupe de la peau chez le nègre. Grossie 25 fois [1].

on voit un corpuscule du tact; dans l'autre il existe un petit bouquet de vaisseaux sanguins.

1. — 1. Cellules superficielles de l'épiderme. — 2. Cellules moyennes. — 3. Pigment donnant une teinte noire aux cellules profondes. — 4. Coupe du derme. — 5, 5. Glandes de la transpiration. — 6, 6. Leur ouverture. — 7, 7. Saillies de l'épiderme au-dessus des

considérable que chez le blanc[1]. Par conséquent « la coloration de la peau dans les diverses races ne dépend pas d'une différence de structure, mais uniquement de la plus ou moins grande richesse des cellules de la couche muqueuse en granulations pigmentaires[2]. »

Le réseau muqueux (du nègre), qui est le siège principal de la coloration, n'offre rien de particulier quant à sa structure. Son contenu, c'est-à-dire le pigment, est déposé en masse informe ou en granules, principalement autour et à l'intérieur des noyaux de cellules polyédriques qui sont disposées en couches nombreuses et irrégulières. Le pigment même offre des nuances de couleur selon la position des cellules ; les plus profondes et en même temps les plus colorées sont d'un brun noirâtre, tandis que les plus rapprochées de l'épiderme sont souvent d'un jaune plus ou moins délayé[3].

Mais quelle est la cause de cette différence du pigment dans les races diverses? — Le climat est certainement la principale. « La couleur des nègres, a dit Richard Lepsius, est l'œuvre du soleil[4]. » Buffon avait déjà dit dans le même

papilles. — 8, 8. Papilles renfermant un corpuscule du tact et des vaisseaux sanguins. — 10, 11. Artère et veine constituant les organes de la circulation sanguine de la peau.

1. Si la substance pigmentaire vient à manquer, le nègre lui-même est blanc. On a constaté en effet des cas d'albinisme parmi les nègres. « In the case of two albino children, dit Pickering, the Negro aspect had so entirely disappeared, that they might have passed for the children of Europeans, but for the remarkable appearance of the hair, which I could only compare to a white fleece. » *The races of man*, 2e éd., Londres, 1851, p. 188.

2. Ch. Richet, dans le *Nouveau Dictionnaire de médecine et de chirurgie*, t. XXVI, 1878, p. 359.

3. Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, dans les *Mémoires de la société d'anthropologie*, t. I, 1860-1863, p. 307-308.

4. *Nubische Grammatik*, in-8°, Berlin, 1880, *Einleitung*, p. VII. Il montre aussi très bien que les diverses races nègres ont toutes une commune origine, comme l'attestent leur conformation physique et leur langage, *ibid.*, p. VII et suiv.

sens : « C'est la chaleur excessive dans quelques contrées du globe, qui donne cette couleur, ou, pour mieux dire, cette teinture aux hommes [1]. » Il ne faisait du reste que répéter une remarque fort vieille. Les anciens avaient déjà observé l'influence du climat sur la couleur de l'homme. « Les Éthiopiens, chantait l'ancien poète tragique Théodectes de Phasélis, doivent au dieu du soleil qui s'approche d'eux dans sa course, le sombre éclat de la suie dont il colore leur corps [2]. » N'oubliez pas, dit un vieux proverbe du midi de la France,

Que lou sol y la sereine
Fan veni la gent mouraine (noirâtre) [3].

Dans toutes les races, quelle que soit leur couleur, sauf chez les noirs trop foncés pour brunir davantage, la peau se fonce par l'action de l'air et surtout par celle du soleil. Aux Indes, tout le monde est foncé et nos distinctions de couleur y sont bien affaiblies. Il y a des jaunes brûlés au soleil qui sont aussi foncés que des nègres. Il y a des blancs dans les pays tropicaux qu'on prendrait pour des jaunes bronzés [4].

La chaleur produit la coloration foncée de la peau, parce qu'elle rend plus abondante la secrétion du liquide visqueux qui constitue le pigment. C'est un fait constaté que « le

1. *De l'homme, Œuvres*, in-4°, éd. Ledoux, 1845, t. III, p. 347 ; cf p. 325-326.

2. Dans Strabon, XV, 24, éd. Didot, p. 593. On croit qu'Hippocrate a indiqué le premier l'action du climat sur l'homme, dans son *Traité des airs, des eaux et des lieux*. Polybe l'a signalée aussi. Voir G. Pouchet, *De la pluralité des races humaines*, p. 119 ; Knox, *The races of men*, Londres, 1850, p. 82. Pour l'influence du climat sur l'homme et en particulier sur la coloration de la peau, voir les nombreux exemples rapportés par Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, 2 in-8°, Leipzig, 1859-1860, t. I, p. 38-62.

3. Rapporté par Arago, *Notices scientifiques*, dans l'*Annuaire du bureau des longitudes pour l'an 1833*, p. 221.

4. P. Topinard, *De la couleur des yeux et des cheveux*, dans la *Revue d'anthropologie*, octobre 1886, p. 594.

nègre perd une partie de son pigment lorsqu'on le transporte dans les pays du Nord. C'est toujours d'abord sur les parties saillantes, par exemple, le nez, les oreilles, etc.,



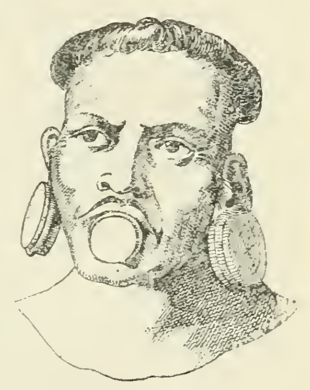
82. — Papoua de la Nouvelle-Guinée.

qu'on observe une diminution légère chez les sujets à couleur brune [1]. » L'intensité de la coloration suit l'action de la lumière du soleil et augmente à mesure que ses rayons

1. Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, *loc. cit.*, p. 308. Sur les changements qu'on remarque dans les nègres transportés ou nés en Amérique, voir Waitz, *Anthropologie*, t. I, p. 79-82.

tombent plus perpendiculaires. De là vient que les nègres ont un teint plus clair dans les régions tempérées, et que les Européens brunissent sous les tropiques [1].

A l'action du soleil on peut ajouter quelques autres causes moins importantes, qui agissent aussi sur la production du pigment et la coloration de la peau, telles que l'exposition au grand air et le genre de vie. Qui ne sait que le travail des champs produit le hâle ? Parmi nous, « les personnes riches ou d'une classe supérieure ont le teint plus blanc que celles des classes inférieures... Chez les peuples où cette différence de conditions n'existe point, on n'en remarque point les effets et tous les Papouas (Figure 82) sont également noirs, comme aussi tous les Botocoudos (Figure 83) sont uniformément rembrunis [2]. »



83. — Botocoudo, vu de face.

On pourrait multiplier sans fin les exemples Ceux que nous avons rapportés suffisent pour établir que la couleur de la peau n'est pas dans l'homme un caractère spécifique, mais seulement un caractère de race qui peut tirer son origine de circonstances extérieures et accidentelles, se modifier et changer sous l'influence du climat et du genre de vie. Par une admirable disposition de la Providence, l'homme, se distinguant par là des autres animaux, s'acclimate sur toute la surface du globe ; il n'est pas parqué comme les espèces animales dans une région déterminée ; il supporte le

1. H. Burmeister, *Geschichte der Schöpfung*, 4e éd., in-8°, Leipzig, 1851, p. 571.

2. Burmeister, *Geschichte der Schöpfung*, p. 571.

froid glacial du pôle Nord et la chaleur brûlante de la zône torride, quoiqu'il y ait de la température de l'un à celle de l'autre plus de cent degrés de différence, c'est-à-dire plus que la distance qui sépare la température de la glace fondante à celle de l'eau en ébullition [1]. Il est ainsi devenu cosmopolite. Mais il n'a pu s'adapter de la sorte à toutes les zônes et à tous les climats que parce qu'il est plus plastique que les autres animaux [2].

1. « Dans certaines régions du globe, les températures moyennes mensuelles présentent des écarts qui peuvent aller à 64 degrés : à Yakoutsk, en Sibérie, les températures moyennes des mois de janvïer et de juillet sont respectivement de — 42°8 et de + 18°8 ; à Verkhoïansk, elles sont de — 49° et de + 15°4. On a noté, à Yakoutsk, au mois de janvier, un minimum de — 62° et au mois de juillet un maximum de + 38°8; à Verkoïansk, — 63°2 en décembre et + 30°1 en août (Wild, *Temperaturverhältniss des Russischen Reichs*). Ainsi, l'écart des températures extrêmes observées à Yakoutsk dépasse 100 degrés. Mais l'écart des extrêmes que l'homme peut supporter est beaucoup plus grand, si l'on tient compte des maxima qui ont été observés dans quelques lieux du globe. Dans un village des bords de la mer Rouge, MM. Ferret et Galinier ont observé, six jours de suite, au mois d'août 1842, des températures comprises entre 45 et 50 degrés. Ritchie et Lyon ont noté 56 degrés à l'ombre de l'oasis de Mourzouk ; Sturt, 54 degrés près de la rivière Macquaire, en Australie; Tamisier, 52°5 à Abou-Arich, en Arabie. Le 20 juillet 1847, par un sirocco brûlant, M. le Dr Armand a eu 48 degrés dans un gourbi et 63°7 sous une tente, au camp de l'Oued-Merdja, dans les gorges de la Chiffa ; un thermomètre directement exposé au soleil marquait 72°5. Il est bien connu, au surplus, que, pendant un temps très court, l'homme peut supporter des températures bien plus élevées, grâce à une abondante transpiration, comme le prouvent les expériences faites dans des étuves et des fours. Blagden a pu supporter pendant sept minutes une température de 126 degrés; un certain Martinez pouvait, paraît-il, en s'enveloppant la tête d'une pièce d'étoffe, demeurer un quart d'heure dans un four où le thermomètre accusait 170 degrés. » A. Radau, *Les vêtements et les habitations dans leurs rapports avec l'atmosphère* (*Rev. des deux mondes*, 15 juillet 1883, p. 398-399.

2. Voir G. de Saporta, *Un essai de synthèse paléoethnique*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mai 1883, p. 103.

Dans nos régions tempérées, nous supportons les intempéries et les variations des saisons en accommodant notre manière de nous vêtir et même notre manière de vivre aux exigences des temps et des lieux. Sous d'autres zônes, ces moyens ne sauraient toujours suffire. Nos congénères ne peuvent habiter sous le ciel brûlant des tropiques que grâce à des changements plus considérables, que la nature elle-même a produits dans leur constitution physique. La peau du nègre, par exemple, a été mise en harmonie avec le pays où il demeure. Dieu a, pour ainsi dire, retouché son œuvre, afin de la mettre à l'unisson avec le climat.

Il résulte de l'examen de l'organisation du nègre, qu'elle doit être admirablement adaptée à la position géographique qu'il occupe. La couche foncée de son enveloppe externe et son caractère velouté, comparables aux corps noircis et anguleux, favorisent puissamment le rayonnement de la chaleur, et servent en conséquence comme réfrigérants. L'expérience a prouvé de même qu'un enduit noir garantit la figure de l'action du reflet solaire dans l'ascension des montagnes couvertes de neige. Le développement considérable de l'appareil glandulaire de la peau forme un filtre parfait pour favoriser les sécrétions, pour humecter et rafraîchir la peau, et pour lui fournir un enduit protecteur par sa sécrétion onctueuse. L'épaisseur de la peau enfin, dans toutes ses couches, diminue de beaucoup l'impression du froid des nuits, surtout quand on considère le costume originaire de la race nigritique, la nudité. Les mêmes considérations sont valables pour l'enveloppe interne [1].

En un mot, toute l'organisation du nègre est en rapport avec le climat sous lequel il vit.

§ III. — LE SYSTÈME PILEUX DANS LES RACES HUMAINES.

Au trait caractéristique de la couleur de la peau dans les races humaines se rattache étroitement celui de la cou-

1. Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, *loc. cit.*, p. 334.

leur et de la nature des cheveux, car il y a presque toujours corrélation entre l'une et l'autre [1]. Ainsi les noirs ont toujours la chevelure noire.

Plusieurs anthropologistes de nos jours attachent une grande importance au système pileux de l'homme [2]. Quelques polygénistes, comme Hæckel et Frédéric Muller, ont même essayé, ainsi que nous l'avons vu, de faire reposer sur cette base fragile la distinction des espèces humaines. Voici comment s'exprime Hæckel :

La conformation des cheveux doit prendre place immédiatement après le langage au point de vue de l'importance. Le caractère morphologique, quelque secondaire qu'il soit en apparence, semble être un signe de race rigoureusement transmissible par l'hérédité. Parmi les douze espèces humaines, il en est quatre, les quatre plus inférieures, qui sont caractérisées par une chevelure laineuse ; chaque cheveu considéré isolément est aplati en ruban et a une section transversale elliptique. Les quatre espèces humaines à cheveux laineux (*Ulotri-*

1. Il en est de même de la couleur de l'iris. « L'accord règne presque toujours entre la couleur des cheveux, la nuance de la peau et celle de l'iris. Non seulement les races colorées ont toutes les cheveux noirs et l'iris plus ou moins foncé, mais parmi celles que nous appelons blanches, le teint et la couleur des cheveux marchent constamment d'accord... Les exceptions à ces règles tiennent généralement à des mélanges. » A. Hollard, *De l'homme*, in-12, Paris, 1853, p. 260. — D'après M. Constantin Ikoff, le pigment contenu dans l'iris explique à lui seul toutes les différences de coloration de l'œil, et la variété du pigment s'explique surtout par les conditions de vie, pour les yeux, comme pour les cheveux et pour la peau, de sorte que cette diversité ne devait pas exister primitivement ou être du moins très restreinte. C. Ikoff, *Sur la classification de la couleur des yeux et des cheveux*, dans le *Bulletin de la Société anthropologique de Paris*, 1883, t. VI, p. 447, 441. La gamme complète des couleurs se trouve aussi dans les nuances des yeux; voir Topinard, *De la couleur des yeux et des cheveux*, dans la *Revue d'anthropologie*, octobre 1886, p. 612 et suiv.

2. Voir P. Topinard, *Essai de classification des races humaines actuelles*, dans la *Revue d'anthropologie*, 1878, p. 504, 509.

ques) peuvent se diviser en deux groupes : chez l'un de ces groupes, la chevelure est disposée en touffes (*Lophocomi*), chez l'autre elle est en toison (*Eriocomi*). Chez les lophocomes, comprenant les Papous (Fig. 82) et les Hottentots, les cheveux sont inégalement distribués en touffes, ou petites houppes. Au contraire, chez les ériocomes c'est-à-dire chez les Cafres et les Nègres, les cheveux laineux sont également répartis sur toute la surface du cuir chevelu. Les ulotriques sont prognathes et dolichocéphales. Chez eux la couleur de la peau, des cheveux et des yeux est toujours très foncée. Tous les hommes de ce groupe habitent l'hémisphère méridional ; ils franchissent l'équateur en Afrique seulement. En général, ils sont inférieurs à la plupart des lissotriques, et se rapprochent beaucoup plus du type simien. Les ulotriques ne sont pas susceptibles d'une vraie culture cérébrale, d'un haut développement intellectuel, même dans un milieu social favorable, comme on l'observe aujourd'hui aux États-Unis d'Amérique. Nul peuple aux cheveux crépus n'a eu de véritable histoire.

Chez les huit races humaines supérieures, que nous appelons lissotriques, la chevelure n'est jamais vraiment laineuse, même chez les individus qui, exceptionnellement, l'ont crépue. Chaque cheveu, pris isolément, est cylindrique et a, par conséquent, une section transversale circulaire. Nous pouvons aussi classer les huit espèces lissotriques en deux groupes : le groupe à cheveux droits et le groupe à cheveux bouclés. Au premier groupe, dont la chevelure est tout à fait lisse et droite, appartiennent les Australiens, les Malais, les Mongols, les races arctiques et les Américains. Les hommes à cheveux bouclés, chez qui la barbe est aussi plus touffue que chez les autres espèces, comprennent les Dravidiens, les Nubiens et les Méditerranéens [1].

Il y a du vrai, au milieu de beaucoup de faux, dans la classification de Hæckel; on peut la conserver dans les traits fondamentaux, mais en l'appliquant aux races proprement dites, non aux expèces. La variété existe dans la chevelure humaine, et la même variété se présente comme la règle

1. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 597-598.

dans la même race, quoique cette règle ne soit pas sans exception. Ce qui est tout à fait arbitraire et faux, c'est de présenter la couleur et la forme des cheveux comme un caractère *spécifique*, dont on peut se servir pour déterminer les différentes espèces de l'humanité. Les polygénistes eux-mêmes reconnaissent que Hæckel est tombé sur ce point dans l'erreur. Voici ce que dit M. Hovelacque :

L'auteur aurait pu abandonner sans peine sa classification de l'humanité en douze grandes races, classification fondée uniquement sur la nature et le mode d'implantation des cheveux. La chevelure est sans doute un caractère de premier ordre; avant M. Hæckel, l'importance de ce caractère avait été relevé d'une façon particulière par Bory Saint-Vincent et par Geoffroy Saint-Hilaire; mais il y a bien d'autres caractères tout aussi importants, et l'on ne saurait, sans manquer à toute méthode, accepter au détriment de toutes les autres une caractéristique seule et unique [1].

Le Dr Waldeyer, professeur d'anatomie à l'université de Strasbourg, quoiqu'il attache une grande importance à la chevelure pour la classification des races, dit néanmoins:

On se tromperait fort, si l'on croyait qu'on peut distinguer les races avec un seul caractère, comme la couleur ou la forme de la chevelure... Nous ne pouvons fonder sur les cheveux seuls aucune classification bonne et utile des races ; l'emploi exclusif de ce moyen conduirait à une division défectueuse [2].

Malgré les différences de couleur et de forme, le système pileux est essentiellement le même chez tous les hommes, et le changement ne s'opère d'une variété à l'autre que par des gradations insensibles :

Toutes les races humaines se ressemblent en ce que chez tou-

1. A. Hovelacque, *Notre ancêtre*, 2e éd., in-18, Paris, 1878, p. 11. Il est juste de remarquer d'ailleurs que Hæckel, comme on l'a vu, ne s'appuie pas exclusivement sur la chevelure dans sa classification.

2. J. Grimm et W. Waldeyer, *Atlas der menschlichen und thierischen Haare*, in-8° oblong, Lahr, 1884, col. 45.

tes le poil seul [sans laine] se développe, et que les cheveux tortillés du nègre ont la même structure que les cheveux longs et soyeux du noir Abyssin, de la blonde Scandinave, ou que les cheveux roides et grossiers du Mongol. Les cheveux humains ne varient que sous le rapport de leur abondance, sous celui de leur longueur, sous celui de leur finesse, et enfin par la quantité de matière colorante qu'ils contiennent; à cet égard on observe une gradation nuancée du châtain au noir foncé, et parmi les cheveux noirs, ceux des nègres sont les plus chargés de cette matière [1].

Cette dernière considération, qui s'applique à tous les traits différentiels des races humaines, est importante, parce qu'elle fait toucher, pour ainsi dire, du doigt, combien la diversité de chevelure est en réalité peu de chose. On trouve dans les cheveux la gamme de toutes les couleurs. Chez l'un des marchands de cheveux en gros les plus achalandés de Paris, M. Pelleray, un savant anthropologiste, M. Paul Topinard, a fait l'expérience suivante :

Sur une longue table, [la gamme des couleurs] était constituée par peut-être cent chevelures dans lesquelles il était impossible, à moi du moins, de distinguer une chevelure de sa voisine, mais où l'on voyait parfaitement les différences lorsqu'on en prenait une et la plaçait à côté ou en travers d'une chevelure, à trois degrés plus loin. A une extrémité la gamme commençait par un noir de jais brillant, de la plus grande beauté. Bientôt et progressivement apparaissait une modification de nuance et de ton méritant le nom de brun noir ou de brun foncé. En allant plus loin, on ne tardait pas à distinguer deux changements légers, le brun tirait sur le rouge ou bien sur le jaune; cela se voyait en regardant obliquement les chevelures placées entre soi et la lumière... Plus loin les deux formes s'éclaircissaient... Alors succédait, toujours dans un double sens indécis, du rouge ou du jaune et progressivement une nuance plus claire méritant le nom de châtain... La véritable gamme de décroissance des tons, al-

1. H. Hollard, *De l'homme et des races humaines*, in-12, Paris, 1853, p. 256-257.

lant du noir absolu au blanc de l'albinos, passait par la bifurcation blonde [1].

Avant M. Topinard, Eusèbe de Sales avait déjà fait les observations suivantes :

Les chevelures européennes offrent une gamme de couleurs qui va du blond filasse des Suédois et Finnois au rouge brun de certains Juifs et au bai noir des Espagnols et Napolitains. La forme et la densité ne sont pas moins variées ; il y a des cheveux rares ou drus, plats ou ondés, bouclés, crépus. Les pays lointains, rappelés en masse à une de ces variantes de forme ou de couleur, déroutent un peu les classificateurs qui prennent la peine de les visiter. Les cheveux noirs et plats sont attribués aux races basanées d'Asie et d'Amérique, et pourtant les tribus kouriles du Japon et des îles Aléoutiques, plusieurs nations californiennes et huronnes, portent des chevelures ondées et frisées... Les races nègres offrent des anomalies encore moins prévues par l'opinion vulgaire qui les avait universellement vouées à une laine courte et frisée. Les Hottentots et Houzonannas, les nègres pélagiques de l'archipel indo-chinois ont... le crâne inégalement tacheté de très petits flocons que les créoles des Mascaraignes définissent pittoresquement chevelure à grains de poivre, et Dampier, calotte ratinée, etc. [2].

La laine des cheveux des nègres n'en a d'ailleurs que l'apparence. Examinée au microscope, la laine véritable a l'aspect d'un cylindre formé d'écailles imbriquées, tandis que les cheveux crépus des noirs offrent la structure des poils [3]. Le Dr Prichard, qui avait fait des études minutieuses sur la question, écrit :

Il reste pour moi parfaitement démontré que le nègre a des cheveux proprements dits et non pas de la laine. La principale différence entre les cheveux du nègre et ceux de l'Européen con-

1. *Revue d'anthropologie*, octobre 1886, p. 598-599.

2. E. Fr. de Sales, *Histoire générale des races humaines*, in-12, Paris, 1849, p. 237-238.

3. *Ibid.*, p. 241.

siste simplement en ce que les uns sont plus frisés et plus crépus que les autres, et ce n'est réellement qu'une différence du plus au moins, puisque chez quelques Européens les cheveux sont aussi extrêmement crépus. Une autre différence... consiste dans la plus grande quantité de substance colorante ou pigment qui se trouve dans les cheveux du nègre... Il convient d'ailleurs de remarquer que, quand bien même la production épidermoïque qui revêt la tête du nègre aurait offert au microscope une structure différente de celle des cheveux et tout à fait assimilable à celle de la laine, cela ne prouverait en aucune façon que les nègres fussent descendus d'une souche distincte de la souche des blancs, puisque nous savons que, dans quelques espèces d'animaux, il y a des races qui portent de la laine, tandis que quelques autres sont couvertes d'un véritable poil[1].

L'âge et le climat ont une influence avérée sur le système pileux. On sait que la couleur des cheveux change avec l'âge. Souvent d'une teinte claire au moment de la naissance, ils prennent peu à peu un ton plus foncé et blanchissent enfin dans la vieillesse. « La chevelure du négrillon nouveau-né est ordinairement d'une couleur châtain plutôt que noire ; elle est droite et légèrement courbée au bout[2], » dit Pruner-Bey, c'est-à-dire qu'elle se rapproche alors, de même que la couleur de la peau, de celle de l'Européen. Les nègres blanchissent en général de bonne heure[3]. M. Topinard écrit à son tour :

La coloration de la peau, des cheveux et des yeux n'est pas la même aux différents âges. On a dit qu'à la naissance on ne pouvait distinguer un nègre d'un blanc. A la peau toutefois le développement du pigment chez le premier se fait vite, au bout de huit jours il est noir, mais il fonce encore pendant une année, si-

1. Prichard, *Histoire naturelle de l'homme*, trad. Roulin, 2 in-8°, Paris, 1843, t. I, p. 140-141. Le détail des expériences est donné avec figures, p. 134-140.

2. Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, *loc. cit.*, p. 327.

3. *Ibid.*, p. 330.

non davantage. Les cheveux n'ont pas leur coloration véritable à la naissance : tous sont dits blonds, dans une statistique anglaise que j'ai sous les yeux ; plus tard ils foncent, et beaucoup de blonds deviennent châtains, et de châtains bruns. Le pigment de l'iris fait aussi défaut, les enfants ont les yeux bleus : le pigment se développe dans les premières semaines et augmente jusque après deux ans. La couleur définitive n'est acquise avec sa nuance et son ton exacts qu'à l'âge adulte [1].

La chevelure n'a donc qu'une importance secondaire dans les races humaines, comme le reconnaît Burmeister :

[La forme et la couleur des cheveux] changent très vite, non seulement par suite du mélange des races, mais aussi par suite d'un changement dans la manière de vivre. En général, la chevelure, non seulement chez les hommes, mais encore chez les mammifères, est de toutes les parties du corps celle qui est susceptible de plus de variation, aussi perd-elle bien vite son caractère national et éprouve-t-elle très facilement les modifications les plus variées [2].

Le système pileux des diverses races humaines n'établit donc en aucune manière leur diversité d'origine.

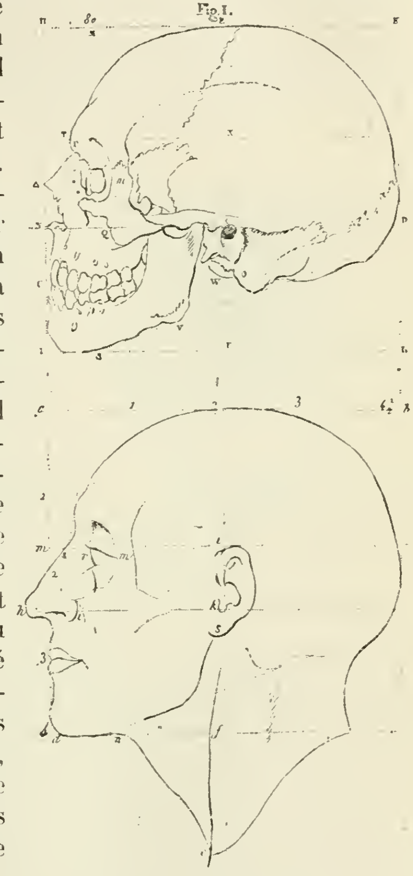
§ IV. — L'ANGLE FACIAL, LA FORME DU CRANE ET LE VOLUME DU CERVEAU

Des différences plus graves que celles de la couleur de la peau et des cheveux, c'est-à-dire celles de la conformation physique elle-même, peuvent s'expliquer également par l'influence du milieu et de l'hérédité. La diversité dans la forme du crâne, le volume du cerveau, l'angle facial, etc. sont autant de caractères dont on se sert, soit pour soutenir le polygénisme, soit simplement pour distinguer les races entre elles. Nous allons montrer que ces caractères ne sont point spécifiques, et ne prouvent point la pluralité de l'espèce humaine.

1. P. Topinard, *De la couleur des yeux et des cheveux*, dans la *Revue d'anthropologie*, octobre 1886, p. 590.
2. *Geschichte der Schöpfung*, 4e éd., Leipzig, 1851, p. 572.

I. — *L'angle facial.*

La variation de l'angle facial chez les diverses branches de la famille humaine est un des faits dont on a cherché tout d'abord à abuser contre le monogénisme. Un savant médecin hollandais. Pierre Camper (1722-1789) imagina d'établir sur ce fondement, en faveur des artistes, la comparaison de crânes de races et d'âges différents[1]. Voici comment il procédait. Il tirait une première ligne horizontale ND (Figure 84) de l'ouverture de l'oreille, C, à la base des narines, N, et une seconde, MI, du point le plus proéminent du front, T, à l'extrémité de la mâchoire supérieure au point où les dents prennent racine, G. L'angle qui se forme à l'intersection de ces deux lignes est l'angle facial. D'après ses calculs, cet angle est de



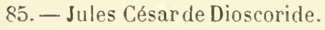
84. — Angle facial de Camper.

1. Voir Figure 84, la reproduction diminuée de moitié de la Figure 1 de la planche II de Camper, tirée de l'ouvrage indiqué ci-dessous.

80° dans la tête des Européens, de 70° dans celle des nègres, de 42° dans celle d'un singe à queue, de 58° dans celle d'un petit orang-outang [1]. Dans les belles œuvres de la statuaire antique, il atteint jusqu'à 90° et même 100° [2], comme si les sculpteurs grecs avaient voulu montrer par là la haute intelligence de leurs héros et de leurs dieux « Du





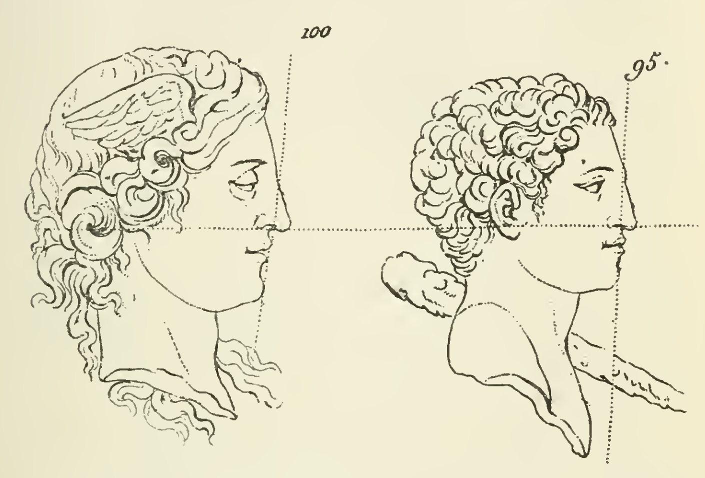

85. — Jules César de Dioscoride. 86. — Méduse de Sisocle.

1. *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différents âges*, ouvrage posthume de Pierre Camper, trad. par H. J. Jansen, in-4°, Paris, 1791 (écrit en 1786), p. 35 (cf. p. 14), 37, 39, 40, 41. Voir les planches correspondantes à la fin de la dissertation.

2. Voir Figures 85-88, (reproduction des figures V-VIII de la Planche IX, de Camper, *ibid.*) La fig. 85 (80°) représente une copie du Jules César gravé par Dioscoride (p. 11, 93); la fig. 86 (100°) représente la Méduse de Sisocle; la fig. 87 (100°), la tête d'Alexandre par Pyrgotèle; « on voit ici la ligne facéale tracée à la manière des anciens artistes grecs, avec les caractères du beau idéal, tel qu'ils l'employoient dans la représentation de leurs divinités » (p. 101-102); la fig. 88 (95°) représente Thésée avec sa massue, par Gnæus.

moment qu'on sort du centième degré, la tête devient difforme [1]. »

D'après quelques naturalistes, l'angle facial des singes qui approchent le plus de l'homme s'élève jusqu'à 70°. On a voulu en conclure qu'il y avait une plus grande distance



87. — Tête d'Alexandre de Pyrgotèle. 88. — Thésée de Gnæus.

entre le nègre et le blanc qu'entre certaines espèces de singes et le nègre, et que, par conséquent, nous avions là un caractère spécifique établissant la pluralité des espèces humaines. Cette conclusion n'est pas fondée, elle repose sur des calculs faux. On ne peut d'abord mesurer l'angle facial du singe en prenant pour point de départ la partie saillante du front, à cause de la conformation même de la tête du singe, qui est différente de la conformation de la tête de l'homme. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer ce qu'a observé Isidore Geoffroy Saint-Hilaire :

1. *Ibid.*, p. 41.

Non seulement l'existence d'un front est un trait presque exclusivement humain; mais chez le très petit nombre de singes qui ont un front, comme le chimpanzé, les orangs (jeunes) et le saïmiri, le front, ce que tout le monde sait, est très petit; et de plus, ainsi que je l'ai fait voir, il offre une conformation très différente, et même inverse, de celle du front de l'homme. Chez les singes, la plus grande saillie est, en effet, non comme chez l'homme *sur les côtés* (aux *bosses* frontales ou coronales, comme on dit en anatomie humaine), mais *au milieu*; en sorte qu'elle correspond à l'intervalle qui sépare les extrémités antérieures des lobes cérébraux, et non à ces extrémités elles-mêmes [1].

Puisque la structure du front humain et celle du front simien offrent une telle différence, il est évident que tout calcul fondé sur deux choses aussi disparates pèche par la base. Mais ce n'est pas tout. Les mesures qui ont attribué aux singes un angle facial aussi développé ne sont pas exactes. Elles avaient été prises sur des sujets jeunes et non sur des individus adultes :

Owen établit, par une série d'observations sans réplique, que Camper n'avait étudié la conformation de la tête osseuse des singes que sur de jeunes sujets, et que, chez les individus parvenus à l'âge adulte, la croissance des dents, l'élargissement des mâchoires, et le développement de l'arcade zygomatique n'étant pas accompagnés d'un agrandissement correspondant du cerveau, les differences avec la tête humaine sont tout autres que celles dont Camper avait établi les chiffres, puisque l'angle facial de l'orang noir ou du chimpanzé le plus favorisé de la nature ne dépasse pas 30 et 35 degrés au plus. De ce chiffre aux 70 degrés du Nègre et du Kalmouk, il y a trop loin pour que la série imaginée par Camper demeure admissible [2].

1. Is. Geoffroy-Saint-Hilaire, *Sur la classification anthropologique*, dans les *Mémoires de la Société d'anthropologie*, t. I, 1860-1863, p. 138.

2. De Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2e éd., 2 in-12, Paris, 1884, t. I, p. 110.

On a essayé, par des moyens divers, de rectifier ce qu'avait de défectueux la méthode de Camper, mais sans grand succès :

La principale objection à adresser à tous les angles faciaux, dit M. Paul Topinard, c'est d'accepter pour extrémité supérieure de la ligne faciale, non pas l'endroit le plus logique, mais le plus saillant qui se trouve être toujours... (ou) presque toujours la glabelle ou le milieu des crêtes sourcilières. Or, les différences de saillie de ces parties font varier chez l'homme l'angle facial de plusieurs degrés, c'est-à-dire d'autant qu'il y a d'écart entre les moyennes des races les plus opposées [1].

L'importance qu'on a voulu attacher à ce caractère n'est donc pas justifiée.

II. — *La forme du crâne.*

A la question de l'angle facial se rattache celle de la forme du crâne et du volume du cerveau. La conformation du crâne est assurément l'un des traits les plus dignes de remarque dans la classification des races humaines, aussi en tient-on généralement beaucoup de compte.

Sous ce dernier rapport, on reconnaît deux types crâniens opposés, les têtes longues et les têtes courtes. Chez les hommes à tête longue (*Dolichocephali*), dont les nègres et les Australiens nous représentent les types les plus accusés, le crâne est allongé, étroit, comprimé latéralement. Chez les hommes à tête courte (*Brachycephali*) au contraire, le crâne est large et court, comprimé d'avant en arrière, comme on le voit du premier coup d'œil chez le Mongol. Entre ces deux extrêmes se placent les têtes moyennes (*Mesocephali*) ; c'est surtout le type crânien des Américains. Dans chacun de ces trois groupes il y a des prognathes (*Prognathi*), chez qui les maxillaires font saillie en avant, rappelant le museau des animaux ; alors les incisives sont diri-

1. *Anthropologie*, 4e éd., 1884, p. 42. Cf. P. Topinard, *Étude sur Pierre Camper et sur l'angle facial dit de Camper*, dans la *Revue d'anthropologie*, t. II, 1874.

gées obliquement en avant. Il y a aussi des orthognathes (*Orthognathi*), chez qui les maxillaires sont peu saillants et les dents incisives perpendiculaires [1].

Ces distinctions sont certaines, indiscutables, et personne ne les nie. Mais quelle importance faut-il y attacher? Constituent-elles un caractère spécifique, à proprement parler? Non. Hæckel reconnaît lui-même que la différence de la forme du crâne n'est pas suffisante pour fonder une base de classification de l'espèce humaine :



89. — Tête de nègre galla.



90. — Tête d'Alexandre le Grand.

Dans ces dix dernières années, on a dépensé beaucoup de temps et de peine pour étudier et mesurer minutieusement les formes crâniennes, sans avoir pu obtenir des résultats correspondants au travail exécuté. En effet, dans les limites d'une même espèce [race], par exemple chez les Méditerranéens, la forme du crâne peut varier jusqu'à atteindre les formes extrêmes [2].

Cet aveu est arraché au père du monisme par l'évidence des faits. Mais examinons la question de plus près. Un pre-

1. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p 595. Voir Figures 89 et 90. Le Galla, jeune encore, représenté ici portait le nom d'Amochi. La tête d'Alexandre est reproduite d'après une médaille.
2. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 596-597.

mier fait à noter, c'est que le nègre lui-même ne naît pas prognathe ; il le devient seulement avec l'âge.

L'enfant nègre naît sans prognathisme, avec un ensemble de traits qui est déjà plus ou moins caractéristique pour les parties molles, mais qui se dessine encore à peine sur le crâne. Sous ce rapport, le Nègre, le Hottentot, l'Australien, le Nouveau-Calédonien, etc., n'accusent pas encore, au moins sur le système osseux, les différences qui se feront jour plus tard... Le jeune nègre présente toujours un extérieur avenant jusqu'à l'époque de la puberté. Elle survient chez les filles entre 10-13, et chez les garçons entre 13-15 ans. C'est alors que la grande révolution dans les formes et les proportions du squelette commence à marcher rapidement. Ce travail, avec ses conséquences, suit une marche inverse pour ce qui regarde le crâne cérébral et celui de la face. Les mâchoires surtout prennent le dessus sans une compensation suffisante du côté du cerveau [1].

Ces phénomènes, qui nous montrent les traits caractéristiques des races nègres apparaissant seulement peu à peu et ne les distinguant que par l'effet de l'âge du type plus pur du blanc, font dire à M. Pruner-Bey : « Je me demande si le prognathisme ne serait pas tout simplement l'expression d'un mouvement de retour vers l'animalité [2]. » Un retour vers l'animalité, non ; car jamais l'homme n'a mené la vie animale ; mais plutôt un éloignement de la conformation première, le résultat d'une vie grossière et dégradée qui a altéré la beauté de l'ouvrage du créateur. La sensualité est le péché capital du noir et elle imprime sur son corps comme un stigmate de dégradation. Il est certain que les habitudes, les passions, le genre de vie exercent une influence considérable sur la constitution physique de l'homme et principalement sur la forme du crâne et du visage. Prichard en rapporte cet exemple frappant :

1. Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, *loc. cit.*, p. 327-328.
2. *Ibid.*, p. 229.

Il y a deux siècles, une politique barbare chassa un grand nombre d'Irlandais des comtés d'Antrim et de Down, et les confina sur les côtes de la mer où ils ont vécu depuis lors dans un état misérable. Aujourd'hui ils offrent dans leurs visages certains traits très repoussants ; leurs mâchoires sont saillantes et laissent béante une bouche énorme ; ils ont le nez écrasé et des pommettes élevées, leurs jambes sont arquées et leur taille extrêmement petite. C'est à ces caractères et à la gracilité anormale des membres que l'on reconnaît les peuples qui mènent une vie misérable et barbare. C'est ce qu'on observe surtout chez les Boschimen et chez les aborigènes de la Terre de Feu et de la Nouvelle-Hollande [1].

Du reste, quoi qu'il en soit de l'origine du prognathisme, le fait est qu'il existe chez les Européens comme chez les nègres, quoique plus rarement. Au congrès de la Société allemande d'anthropologie, en 1880, M. Kollmann a signalé combien était défectueuse la méthode qui consiste à déterminer par la moyenne des crânes le caractère ethnique d'une population. En prenant ainsi la moyenne, les différences les plus saillantes et par là même les plus intéressantes s'effacent. Ce calcul nivelle les différences particulières au profit d'un caractère général. De là des erreurs et des idées fausses. Ainsi, il n'est pas exact, comme on l'avait cru, que le prognathisme soit l'apanage exclusif des races inférieures ; on le rencontre fréquemment chez les peuples civilisés. On prétendait, mais à tort, que les mâchoires prognathes des Européens, qu'on rencontrait dans les musées anatomiques, étaient des exceptions pathologiques ou des cas prononcés de prognathisme alvéolaire. Par cette dernière réponse, on se payait de mots. Où est la frontière morphologique qui sépare le prognathisme alvéolaire du prognathisme véritable ?

1. Prichard, *Histoire naturelle du genre humain*, t. II, p. 373 (dans Reusch, *La Bible et la nature*, p. 509-510 ; cf, *ibid.* p. 510-511.)

D'après Welcker, l'angle moyen nasal pour les crânes orthognathes est de 54 à 66°,5 ; au delà d'un angle de 66°,5 commence le prognathisme. Eh bien, on trouve au cœur de l'Allemagne des crânes dont l'angle nasal mesure 43 pour 100, c'est-à-dire des mâchoires plus prognathes que chez les nègres de l'Australie. Ce résultat n'est pas dû à un défaut de méthode. D'autres angles faciaux conduisent à la même conclusion. Koltzius a démontré que ni l'angle de Camper, ni celui de la racine du nez employé par Virchow, ni même la ligne de Ihering qui s'appuie




91. — Profils de Francs du cimetière mérovingien d'Angy (Oise).

sur un plan horizontal ne changent rien à la chose. Tous les procédés de mensuration démontrent surabondamment que le prognathisme ne se borne pas aux races inférieures, mais s'étend aux peuples civilisés... Les mâchoires prognathes et les mâchoires orthognathes se trouvent réparties entre toutes les races. Chez un natif de l'Afrique centrale les signes caractéristiques de la prognathie peuvent manquer, comme ils peuvent se rencontrer sur un crâne appartenant à une race civilisée. Un anatomiste allemand avait formé une collection de crânes provenant des environs de Gœttingue ; les savants qui les ont examinés ont manifesté leur surprise de voir les crânes de Nègres et d'Indiens que produisait le sol hanovrien [1]

1. *Le congrès de la Société allemande d'anthropologie*, dans la *Revue scientifique*, 20 novembre 1880, p. 497-498. Comparer les tableaux donnés par P. Topinard, *Anthropologie*, p. 287, 289.

Nous reproduisons ici le profil de deux têtes de Francs qui ont été trouvées dans le cimetière mérovingien d'Angy (Oise) par le Dr Baudon, en 1868. Elles prouvent, comme l'a constaté l'anthropologiste qui a figuré ces profils d'après les lignes des os de la tête, « que les Francs d'Angy ont quatre caractères spéciaux : ils sont dolichocéphales, prognathes, pourvus de protubérances sourcilières, nasales, et de sinus frontaux développés[1]. »

Ainsi, en résumé, le prognathisme se trouve dans toutes les races ; il est seulement plus fréquent dans les unes que dans les autres ; il est donc bien loin d'être un caractère spécifique ; il n'est pas même rigoureusement un signe de race ; du moins en est-il un signe insuffisant.

III. — *Le volume du cerveau.*

Si la forme du crâne n'est pas un caractère spécifique, la capacité crânienne et le volume du cerveau ne le sont pas davantage. En prenant les moyennes, on trouve assurément une différence très appréciable entre le nègre et le blanc, mais ici comme dans tous les phénomènes que nous avons examinés déjà, nous rencontrons d'une race à l'autre tous les intermédiaires qui empêchent de décider que telle race finit à tel point et que telle autre race commence à tel autre point, tandis que du singe le plus élevé à l'homme le plus bas dans l'échelle de l'intelligence, il y a une distance infranchissable.

D'après les mesures de M. Broca[2], la capacité des crânes européens est généralement de plus de 1.500 centim. cubes;

1. A. Baudon, *Notice sur un cimetière franc découvert à Angy (Oise), en 1868*, dans les *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, t. VII, 1868, p. 286. Voir Figure 91.
2. Procédé du cubage au petit plomb.

celle des Nègres d'environ 1.400 [1]. Quant aux singes, le crâne du gorille mâle cube 531 centimètres ; celui du gorille femelle 472 ; celui de l'orang et du chimpanzé mâles, 439 et 421 ; femelles, 418 et 404 [2]. L'écart entre l'homme et le singe, on le voit, est fort considérable. Quant au poids du cerveau, chez les Européens, il est pour l'homme de 1.340 à 1.420 grammes ; chez les Nègres, de 1.230 à 1.330. Celui du gorille est de 500 grammes environ [3]. La distance est

1. Voici les moyennes des mesures de Broca :

		Hommes		Femmes	
88	Auvergnats.	1598	c. cubes.	1445	c. cubes.
69	Bretons Gallois.	1599	—	1426	—
63	Bas Bretons des Côtes du Nord.	1565	—	1366	—
125	Parisiens contemporains. . .	1558	—	1338	—
18	Caverne de l'Homme mort. .	1607	—	1507	—
20	Guanches	1557	—	1354	—
60	Basques Espagnols de Zaraus .	1574	—	1357	—
28	Corses d'Avapessa.	1552	—	1368	—
84	Mérovingiens	1505	—	1361	—
22	Chinois	1518	—	1383	—
12	Esquimaux.	1539	—	1428	—
54	Néo-Calédoniens	1460	—	1331	—
83	Nègres de l'Afrique occidentale	1431	—	1252	—
7	Tasmaniens	1452	—	1201	—
18	Australiens.	1347	—	1181	—
21	Nubiens	1329	—	1298	—

P. Broca, *Sur les crânes de Solutré*, dans le *Bulletin de la société d'anthropologie*, 1873, p. 834; *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, art. *Crâniologie*, 1re série, t. XXII, 1876, p. 673. Cf. P. Topinard, *Anthropologie*, 4e éd., Paris, 1884, p. 233, 134; de Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. II, p. 505-506, 271 ; Winchel, *Præadamites*, p. 162-164.

2. P. Topinard, *Anthropologie*, p. 46.

3. Sur le poids du cerveau, voir Parchappe, *Recherches sur l'encéphale*, Paris, 1836 ; Lélut, *Du poids du cerveau dans ses rapports avec le développement de l'intelligence*, dans le *Journal des connaissances médico chirurgicales*, 1837, t. V, p. 211-214 ; R. Wagner, *Ueber die typischen Verschiedenheiten der Windungen der Hemisphären und über*

donc énorme. Il est certain d'ailleurs qu'on ne peut mesurer exactement ni la valeur de l'homme ni son intelligence par le poids du cerveau, et l'on n'en peut rien conclure non plus pour la diversité d'espèce. Le poids peut être très petit ou très grand par suite d'un cas pathologique, tel que l'hydrocéphalie ou la microcéphalie. M. Vogt lui-même dit de la microcéphalie :

La microcéphalie est un arrêt de développement, car plus on a étudié les cerveaux des microcéphales, plus on a constaté ce fait... que chez tous l'insula est à découvert sur une partie de sa surface inférieure, ce qui est un état normal chez tous les embryons humains de l'âge de trois mois environ. Cet état est devenu permanent chez le microcéphale, le cerveau a été frappé d'arrêt de développement dans cette partie essentielle [1].

Dans l'hydrocéphalie, le grossissement est anormal, mais même dans l'état normal, le cerveau ne nous donne pas la juste mesure de l'intelligence [2]. On a constaté que les cerveaux des Auvergnats et des Bretons dépassent en moyen-

die Lehre von Hirngewicht, Gœttingue, 1860; B. Davis, *Contribution towards determining the weight of the brain in different races of man*, 1868; D. Wilson, *Brain-weight and size in relation to relative capacity of races*, 1876; S. Pozzi, *Du poids du cerveau suivant les races et suivant les individus*, dans la *Revue d'anthropologie*, t. VII, 1878, p. 276; G. Le Bon, *Recherches anatomiques et mathématiques sur les lois des variations du volume du cerveau et sur leurs relations avec l'intelligence*, *ibid.*, 2e série, t. II, 1879, p. 27-104; A. Bloch, *L'intelligence est-elle en rapport avec le volume du cerveau? ibid.*, 1885, t. VIII, p. 577-619.

1. C. Vogt, *L'origine de l'homme*, dans la *Revue scientifique*, 5 mai 1877, p. 1062.

2. « Apprécier la relation qui doit exister entre le volume crânien et le degré d'intelligence, dit M. Letourneau, n'est pas une tâche facile ; car la qualité peut souvent compenser la quantité de la substance nerveuse. D'autre part, il y a bien des genres d'intelligence et nous n'avons pas de commune mesure pour les apprécier. Enfin, les diverses régions du cerveau n'ont pas vraisemblablement les mêmes fonctions. » *Bulletins de la Société d'anthropologie*, 1879,

ne les cerveaux des Parisiens. Celui de Broca, qui a passé sa vie à mesurer des crânes et à peser des cerveaux, ne dépassait que de très peu la moyenne, laquelle est de 1.400 grammes environ pour les hommes. Celui de Gambetta ne pesait que 1.165 grammes, tandis qus celui du poète Tourguenieff était de 2.020 grammes, celui de Cuvier de 1.861 grammes et celui de Byron de 1.807 grammes. Celui du géant Joachim, disséqué par Broca, pesait 1.935 grammes et son crâne cubait 1.950 centimètres cubes [1]. « Le sexe a une influence considérable sur le poids du cerveau. La femme a un cerveau beaucoup moins lourd que celui de l'homme et cette infériorité subsiste à âge égal, à poids égal, et à taille égale » [2]. On ne peut donc tirer aucune conclusion certaine du poids du cerveau. Il est vrai cependant, en général, que plus l'homme est intelligent, plus son cerveau est développé. Au-dessous de 1000 grammes environ, l'intelligence est faible ; au-dessous de 900, l'idiotie est complète [3]. Comment s'explique cette différence dans les races ? Par le travail intellectuel sans doute, du moins en majeure partie. Il s'est accumulé pendant des siècles; il a développé la capacité crânienne et l'hérédité a fait bénéficier les enfants des progrès accomplis par leurs pères [4]. C'est

p. 383. Cf. A. Bloch, *L'intelligence est-elle en rapport avec le volume du cerveau?* dans la *Revue d'anthropologie*, 1885, p. 589-617.

1. *La Nature*, 25 septembre 1880, p. 258.

2. G. Le Bon, *Recherches sur les lois des variations du volume du cerveau*, dans la *Revue d'anthropologie*, 1879, p. 102. Pour les développements, voir p. 54-62. Cf. de Quatrefages, *Hist. gén. des races hum.*, 224-226.

3. Hamard, dans la *Controverse*, janvier 1886, p. 152.

4. « La race et le degré de civilisation paraissent avoir une énorme influence sur le développement cérébral et surtout sur les *minima* et les *maxima* de ce développement, ce qui devient surtout évident quand on groupe les crânes en série. Plus une race se civilise et plus les individus qui la composent se différencient. Ainsi l'écart cérébral est plus grand chez les Parisiens modernes que chez les Pa-

ici surtout que le vers de Gœthe peut trouver sa juste application :

Es ist der Geist der sich den Körper baut.
C'est l'esprit qui façonne son corps.

Nous ne connaissons pas bien encore les liens mystérieux que la Providence a établis entre l'intelligence d'une part, le volume et les circonvolutions du cerveau, de l'autre, mais ce que nous savons avec certitude, c'est que le volume du cerveau n'est pas dans l'homme un caractère spécifique. « M. Le Bon, en sériant cent pesées cérébrales effectuées dans les hôpitaux par M. Broca, établit expérimentalement combien, au sein d'une même race, les volumes crâniens sont divers, puisque, à Paris, le poids du cerveau peut varier de 900 et 1.000 grammes, à 1.600 et 1.700 grammes » [1].

On a recherché quelle était l'influence de la stature sur le cerveau. Les variations de la taille dans les races humaines [2] sont bien peu de chose en comparaison des différences crâniologiques que nous venons d'étudier. Sans doute, on peut établir par des moyennes une différence de taille chez

risiens d'autrefois ; il serait même plus grand chez les Allemands que chez les Parisiens modernes. Dans les races supérieures, les différences individuelles de la capacité crânienne vont jusqu'à 600 et 700 grammes. » Ch. Letourneur, *Rapport sur le prix Godard*, dans les *Bulletins de la Société d'anthropologie*, 3e série, t. II, 1879, p. 283. Cf. pour les preuves, G. Le Bon, *Revue d'anthrop.*, 1879, p. 70-77.

1. Ch. Letourneau, *Bulletins, ibid.*, p. 380. On peut aussi déformer artificiellement le crâne et modifier par là le cerveau, comme on l'a constaté pour la déformation dite toulousaine, parce qu'elle est usitée à Toulouse, *ibid.*, p. 417-419 ; année 1880, p. 165-166.

2. Voir Figure 92, la comparaison de la plus haute taille humaine avec la plus petite. Cette comparaison et ces mesures montrent combien est exagéré ce qu'ont dit certains écrivains sur la stature gigantesque des Patagons et sur la petitesse des nains d'Afrique. — Les Patagons sont les plus grands, et les Négrilles les plus petits des hommes connus.

92. — La taille la plus haute et la taille la plus petite. Patagon et Négrille.
Le Tehuelche de Patagonie a $1^{m}781$; le Négrille d'Afrique a $1^{m}350$. Différence 431 millimètres.
Dessin d'Édouard Garnier.



92. — La taille la plus haute et la taille la plus petite. Patagon et Négrille.
Le Tehuelche de Patagonie a 1^{m}781 ; le Négrille d'Afrique a 1^{m}350. Différence 431 millimètres.
Dessin d'Édouard Garnier.

les races diverses [1], mais tout le monde sait combien ce caractère a peu d'importance, puisque partout on rencontre des nains et des géants avec toutes les variantes intermédiaires. M. Le Bon a constaté que la taille n'avait que très peu d'influence sur le poids du cerveau [2]. M. Topinard reconnaît que « la taille ou stature varie, comme toutes les dimensions partielles du corps humain, suivant l'âge, le sexe, l'individu, le milieu, l'état de santé antérieure et les races... Les milieux ont une influence certaine sur la stature de l'individu » [3]. Les Français ont diminué de taille dans les îles du Mexique ; les Anglais au contraire ont grandi dans le Kentucky et dans l'ouest des États-Unis [4].

Nous ne nous arrêterons pas à quelques autres caractères anatomiques sans importance sérieuse dans la question qui nous occupe. La forme des os du squelette, le nombre même des vertèbres ne sont pas des caractères essentiels de l'espèce. On a constaté chez certains hommes une vertèbre de plus ; Vrolick cite une famille hollandaise qui se

1. Tableau de la taille moyenne dans différentes races.

Patagons	1m78	Roumains	1m65
Polynésiens	1 76	Magyars	1 63
Iroquois	1 73	Siciliens	1 61
Guinéens	1 72	Finnois	1 61
Cafres	1 71	Malais	1 59
Scandinaves	1 71	Lapons	1 53
Écossais	1 71	Papouas	1 53
Danois	1 68	Veddahs	1 53
Arabes	1 67	Bochimans	1 40
Néo-Calédoniens	1 67	Négrille d'Afrique	1 35

A. Hovelacque, *Les races humaines*, p. 153. Voir un tableau plus complet dans P. Topinard, *Anthropologie*, p. 329-330.

2. *Bulletins de la Soc. d'anthr.*, 1879, p. 332. 500; *Revue de la Société d'anthropologie*, 1879, p. 62-66. 101-102. Cf. Ph. Rey, *Du poids des hémisphères cérébraux, ibid.*, 1885, p. 51-57.

3. *Anthropologie*, p. 326-327.

4. A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races humaines*, p. 211.

distingue par cette particularité [1]. Nous ne trouvons rien par conséquent, dans la constitution physique des variétés humaines, qui prouve que ces variétés aient le droit d'être nommées espèces.

§ V. — LA PLURALITÉ DES LANGUES.

La forme du langage est si évidemment distincte de la question d'espèce ; on sait si bien que la signification attachée aux sons est purement conventionnelle et varie, avec le son lui-même, chez le même peuple, qu'on conçoit à peine comment on a pu imaginer de recourir à la multiplicité des langues parlées sur la terre [2] pour y chercher un argument contre l'unité de l'espèce humaine. Ce qui paraît invraisemblable est pourtant réel. Les polygénistes, voulant faire flèche de tout bois, allèguent en faveur de leur opinion la pluralité des langues [3]. Voici comment raisonne un des principaux d'entre eux, Hæckel :

Tous les linguistes quelque peu familiers avec la science admettent unanimement que toutes les langues humaines se sont développées lentement et graduellement, à partir de radicaux fort simples. Quant à l'étrange opinion défendue avant la publication du livre de Darwin par les autorités de la linguistique, et suivant laquelle le langage serait un don divin, elle n'a plus

1. De Virieu, *Les théories transformistes*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, août 1882, p. 456.

2. Balbi, *Abrégé de géographie*, 3e éd., Paris, 1842, p. 61, dit : « Les recherches que nous avons faites pour la rédaction de l'*Atlas ethnographique* nous ont démontré qu'on peut porter au moins à deux mille le nombre des langues connues. L'état imparfait de l'ethnographie ne nous a permis de classer que 860 langues et environ 5000 dialectes. » Cf. Kaulen, *Die Sprachverwirrung zu Babel*, Mayence, 1861, p. 15; Gilly, *La science du langage*, p. 21. Personne ne sait quel peut être le nombre des langues mortes.

3. Chavée, *La pluralité originelle des races humaines démontrée par la diversité radicale des organismes syllabiques de la pensée*, dans la *Revue de linguistique*, avril 1868, p. 432.

d'autres partisans que des théologiens ou des gens tout à fait étrangers à l'idée de l'évolution naturelle... Le langage est une fonction physiologique [de l'homme] qui [se développe] avec ses organes, le larynx, la langue et aussi les fonctions cérébrales [1]. [L']homme-singe... n'avait point encore... de vrai langage, de langage articulé exprimant les idées. Le langage humain... apparut seulement après la différentiation de l'homme primitif en diverses espèces. Mais le nombre des langues primitives est encore beaucoup plus grand que celui des espèces humaines. En effet, on n'a pu réussir jusqu'ici à ramener à un seul idiome primitif les quatre langues primitives des espèces méditerranéennes : les langues basques, caucasiennes, sémitiques et indo-germaniques. On ne saurait davantage rattacher les langues des nègres à un même idiome primitif. Les espèces méditerranéennes et nègres sont donc polyglottiques, c'est-à-dire que leurs nombreuses langues sont apparues, quand déjà leur type ancestral, privé de la parole, s'était subdivisé en plusieurs races [2].

Nous n'avons pas à relever ici les graves erreurs philosophiques et théologiques accumulées dans ce passage ; nous n'avons à nous occuper que de la question ethnologique. Eh bien ! M. Hæckel lui-même en est réduit à se contredire, quand il fait l'application de son principe, et à reconnaître que la diversité de langue n'implique nullement la diversité d'espèce. Il admet, en effet, que les « vrais nègres, Tibous de la région orientale du Sahara, Soudaniens, etc., » ne forment qu'une seule espèce, et il est obligé de convenir qu'ils parlent des langues irréductibles! Voici en effet ce qu'il dit : « Cette espèce humaine a dû se subdiviser de bonne heure en un grand nombre de tribus distinctes, car les langues multiples et fort diverses qu'elle parle aujourd'hui ne sauraient se ramener à une langue primitive [3]. »

1. E. Hæckel, *Anthropogénie*, p. 314.
2. Id., *Histoire de la création*, p. 614.
3. *Histoire de la création*, p. 603.

C'est bien là un aveu que la diversité complète du langage n'est pas une preuve suffisante de la diversité de l'espèce, quoique l'auteur dise [1] que, pour la distinction des espèces humaines, « le linguiste viennois Friedrick Müller assigne à bon droit le premier rôle au langage ». Puisque les Nègres ne forment qu'une seule espèce, quoiqu'ils parlent des langues irréductibles, pourquoi tous les autres hommes n'appartiendraient-ils pas aussi à une seule espèce, quoique la philologie n'ait pu encore ramener toutes les langues à l'unité primitive ? On peut tenir un certain compte de la linguistique dans la classification des races, mais si l'on accorde à la philologie voix consultative, on ne peut lui accorder voix délibérative et encore moins voix décisive. « Faut-il penser que le genre humain descend d'un couple unique ou bien que l'espèce humaine, dès son principe, couvrit la terre en forme de peuplades ? demande Guillaume de Humboldt. C'est, répond-il, ce que la science des langues ne saurait décider par elle-même » [2]. Les polygénistes les plus sensés le confessent aussi :

Il se tromperait, celui qui croirait qu'à une affinité linguistique correspond toujours une affinité ethnogénique, dit un savant portugais ennemi de l'unité de l'espèce humaine. C'est un fait connu qu'un peuple peut changer de langue sans altérer son sang, d'où il résulte que le tableau des langues actuellement parlées ne coïncidera jamais avec le tableau des races ou sous-races humaines... Une langue peut être ou n'être pas un caractère de race [3].

On peut alléguer sans doute contre l'unité de l'espèce humaine la multiplicité des langues parlées sur la terre. en prétendant que si tous les hommes descendent d'un

1. *Ibid.*, p. 597.
2. Dans Alexandre de Humboldt, *Cosmos*, trad. Faye et Galuski, t. I, p. 427.
3. O. Martins, *As raças humanas*, 1881, t. I, p. 20.

seul couple et ont par conséquent, à leur origine, parlé le même langage, il est inexplicable qu'il y ait aujourd'hui tant d'idiomes divers et surtout qu'on ne puisse les ramener à une souche primitive unique ; mais pour faire une semblable objection, il faut bien mal connaître les lois qui régissent la parole articulée, la soumettent à de perpétuelles vicissitudes et à d'incessants changements. Qui pourrait calculer le nombre de mots prononcés par des bouches humaines depuis la première apparition de notre espèce sur la terre ? Qui pourrait aussi calculer toute les causes de variation, d'altération, de déformation auxquelles sont soumises la signification et la forme des mots ? Personne n'ignore que l'enfant défigure la plus grande partie des noms que sa mère lui apprend à prononcer. La mère, souvent, les défigure à son tour, afin de s'exprimer comme lui. Pour des causes différentes, l'homme fait altère aussi plus d'une fois son langage. De plus, dans la même région, tous emploient les mêmes sons pour exprimer les mêmes idées, mais ils n'ont pas tous la même grammaire, les uns suivant certaines règles, les autres n'en tenant aucun compte. Tous ont encore moins le même dictionnaire. Un esprit cultivé a une multitude de mots à son service ; un homme sans culture ne dispose que d'un petit nombre. On a calculé que des paysans de la Grande Bretagne n'usaient que d'environ trois cents mots, quoique Shakespeare en ait employé quinze mille dans ses drames et que la langue anglaise en possède environ cent mille [1]. Supposez que, par un concours de circonstances particulières, il ne reste plus chez un peuple que des illettrés

1. Max Müller, *La science du langage*, trad. Harris et Perrot, 1864, p. 287.288. Le *Thesaurus græcæ linguæ*, d'Henri Estienne, édition de Londres, renferme 150.000 mots. *Ibid.* L'Ancien Testament hébreu compte 5.642 mots. Le *Dictionnaire de l'Académie française* comprend 27.000 mots environ.

et des ignorants, leur idiome se sera bientôt appauvri, un grand nombre de formes grammaticales aura promptement disparu, et si l'ancienne langue s'est conservée dans certains cantons séparés, où n'auront pas sévi les mêmes causes de dépérissement, on aura deux langues différentes. Et si la langue appauvrie est de nouveau cultivée par une nouvelle génération plus instruite, elle s'enrichira à son tour, mais sa propre richesse l'écartera davantage encore de sa forme première, parce qu'elle se revêtira, pour ainsi parler, d'habits neufs tout différents.

Toutes les langues ont la tendance à raccourcir leurs mots, à abréger leurs terminaisons, à souder ensemble les éléments divers qui forment une locution ou expriment une seule idée. De là les phénomènes d'agglutination et de flexion qui se remarquent presque partout et qui, s'accomplissant en des lieux divers, s'exécutent d'une manière différente et augmentent la variété des dialectes et des idiomes. Les causes de variation et de transformation sont presque infinies. Une langue arrivée à son complet développement se désorganise de nouveau. Sous des influences diverses, elle se fractionne et se métamorphose, comme le latin produisant les dialectes romans. Elle a une vie à elle, mais cette vie est accompagnée de changements, de progrès et de décadence ; comme celle des êtres vivants, elle a sa jeunesse, sa floraison, sa maturité et sa vieillesse. Elle n'échappe pas à l'influence du climat et du milieu, elle ressent le contre-coup des révolutions sociales, politiques et religieuses, etc. Elle est donc de nature mobile et changeante, comme un fleuve qui coule à travers les siècles.

Il nous est difficile à nous qui nous servons d'une langue fixée par l'écriture et par des monuments littéraires de nous rendre compte de cette mobilité et de cette fluidité naturelle du langage, lorsqu'il n'est pas endigué, si l'on peut ainsi dire, comme il l'est chez les nations cultivées. Le cé-

lèbre navigateur Cook, visitant au bout de quelques années des îles dont il avait étudié la langue à un premier voyage, y trouva le vocabulaire changé et des mots tout différents[1]. Il devait en être de même dans les temps primitifs.

Puisque la parole est de sa nature si mobile et si changeante, il est clair que nous ne pouvons en tirer des conclusions ethnographiques décisives. Qu'on se serve du langage pour confirmer, dans certains cas, la parenté de diverses familles de peuples, lorsque cette parenté est constatée par d'autres preuves moins sujettes à erreur, à la bonne heure ; mais qu'on prétende fonder là-dessus la diversité d'espèces, cela n'est pas sérieux. Les philologues compétents, même incrédules, n'osent nier la possibilité de l'unité primitive du langage. « Nous arrivons à cette conviction, dit M. Max Müller, que quelque diversité qui existe dans les formes et dans les racines des langues humaines, on ne peut tirer de cette diversité aucun argument concluant contre la *possibilité* de l'origine commune de ces langues[2]. » M. Renan en fait l'aveu à son tour :

De ce fait, que les langues actuellement parlées sur la surface du globe se divisent en familles absolument irréductibles, sommes-nous autorisés à tirer quelques conséquences ethnographiques, à dire, par exemple, que l'espèce humaine est apparue sur des points différents, qu'il y a eu une ou plusieurs apparitions de l'espèce humaine? Voilà la question sur laquelle j'appelle votre attention. Eh bien ! assurément il faut répondre non à cette question. De la division des langues en familles, il ne faut rien

1. Sur la rapidité avec laquelle se modifient les langues des sauvages, voir Max Müller, *La science du langage*, trad Harris et Perrot, 1864, p. 36, 57-60.

2. Max Müller, *La science du langage*, trad. Harris et Perrot, 1864, p. 426; voir aussi p. 354-365. M. Whitney, le contradicteur de M. Max Müller sur tant d'autres points, reconnaît lui aussi qu'il est impossible de prouver que le langage n'a pas été d'abord unique, *Language and the study of language*, 3e éd., in-12, Londres, 1870, p. 385.

conclure pour la division de l'espèce humaine. L'espèce humaine provient-elle d'une même apparition ou de plusieurs apparitions ? Je n'ai pas à m'occuper de cette question, elle n'est nullement philologique ; ce que je veux prouver, au contraire, c'est que la philologie n'apprend rien là-dessus [1].

Pour établir scientifiquement l'unité primitive du langage, les éléments nécessaires nous font défaut. S'il nous était resté des monuments écrits de toutes les langues, nous pourrions remonter ainsi le courant des âges et il serait facile de décrire la route parcourue, mais des milliers de langues ont disparu avec ceux qui les ont parlées, sans laisser dans l'Océan des siècles plus de traces que le sillage d'un navire. Peut-être parviendra-t-on à découvrir des liens de parenté entre les principales familles des langues connues, grâce à la découverte d'idiomes intermédiaires conservés comme par miracle dans les ruines de l'Orient, mais Dieu seul sait ce que l'avenir nous réserve à ce sujet. En attendant, plusieurs linguistes, parmi les meilleurs, ne doutent pas plus de l'unité primitive du langage que de l'unité de l'espèce humaine [2].

§ VI. — ORIGINE DES AMÉRICAINS ET DES POLYNÉSIENS

Ce n'est pas seulement à la philologie que les polygénistes ont demandé des arguments contre l'unité du genre humain ; ils se sont adressés aussi à la géographie et à l'ethnographie. Les habitants primitifs de l'Amérique, disent-ils, sont nés sur le sol où les ont rencontrés les Européens qui ont les premiers abordé dans ce pays, au nord et au midi. Il en est de même des Polynésiens. Ni les uns ni

1. *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie, Conférence à l'association scientifique de France*, dans la *Revue politique et littéraire*, 16 mars 1878, p. 864. Cf. Id., *De l'origine du langage*, 4e éd., 1864, p. 200-201.

2. Voir A. Gilly, *La science du langage*, 1865, p. 49-52 ; F. Kaulen, *Die Sprachverwirrung zu Babel*, in-8°, Mayence, 1861, p. 22.

les autres n'ont pu venir par immigration de l'ancien monde ; ils sont donc, non seulement d'une autre race, mais d'une autre espèce que nous.

Ces assertions des polygénistes sont loin d'être prouvées. Au contraire, plus on étudie la question et plus les documents s'accumulent, plus on découvre de liens de parenté entre les Américains primitifs et les habitants de l'ancien monde. Les origines des populations américaines sont, il est vrai, encore aujourd'hui fort obscures, mais on sait néanmoins que le Nouveau Monde a pu être peuplé et a été peuplé de fait par des Asiatiques et autres.

Les traditions les plus anciennes de l'Amérique du Sud font allusion à des hommes venus de l'Orient, de régions froides et glacées, par une mer triste et nébuleuse [1]. Les peuples du Yucatan croyaient que leurs premiers pères étaient arrivés de l'Est par la grande mer [2]. Les Quichés parlent d'hommes blancs venus de la terre du soleil [3]. Les Péruviens attribuaient les origines de leur civilisation à Manco-Capac et à Mama-Oello, sa sœur et sa femme, qui avaient traversé la mer pour arriver dans leur pays, et les habitants de Bogota conservaient le souvenir d'un homme blanc, portant une longue barbe, qui leur avait enseigné l'art de bâtir les maisons et d'ensemencer les terres et qui avait ensuite disparu [4]. Au rapport des Indiens Shawnees, les anciens habitants de la Floride étaient des blancs. Les Natchez croyaient qu'ils avaient reçu leur culte et leurs lois d'un homme et d'une femme envoyés par le soleil [5].

1. Hernan Cortez, *Cartas y relaciones al Emperador Carlos V*. Paris, 1866 ; de Nadaillac. *Les premiers hommes*, t. II, p. 95.

2. D. L. Cogulledo, *Hist. de Yucathan*, in-f°, Madrid, 1688, p. 178.

3. Brasseur de Bourbourg, *Hist. des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale*, t. I, p. 105, 106, 166.

4. De Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. II, p. 95-96.

5. Du Pratz, *History of Louisiana*, Londres, 1763, p. 175 ; de Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 526.

D'après les Tuscaroras, leurs pères étaient originaires de l'extrême Nord[1]. Les preuves historiques confirment les traditions :

Des témoignages concordants et dignes de foi, des faits étudiés avec un soin consciencieux prouvent jusqu'à la dernière évidence que des aventuriers nombreux avaient précédé Christophe Colomb sur le sol américain[2]. Les communications ont toujours dû être faciles entre l'Asie et l'extrême Nord de l'Amérique, séparées seulement par le détroit de Behring. De la côte d'Afrique à celle du Brésil, il n'y a guère que 500 lieues ; de l'Irlande au Labrador, la distance n'est pas beaucoup plus longue ; la Norwège et l'Islande ne sont séparées du Groënland que par 260 lieues[3].

Les accidents de la navigation ont jeté jadis sur le sol américain des hommes de différents pays : Chinois, Phéniciens, Égyptiens, Indiens, Sibériens, Celtes, Scandinaves. Le savant historien américain, M. Bancroft, raconte que depuis 1852, c'est-à-dire depuis la colonisation de la Californie par la race blanche, jusqu'en 1875, on a recueilli dans ce pays vingt-huit navires asiatiques, dont douze seulement étaient vides[4]. Ce qui s'est produit ces dernières années a dû se produire dans tous les temps. Le courant froid qui sort de l'Océan arctique par le détroit de Behring emporte sur les côtes du Nouveau Monde toutes les barques égarées dans l'Océan Pacifique.

Quant aux Chinois, leurs plus anciennes annales mentionnent un grand continent situé à 20,000 *li*[5] à l'Est. Ils l'appellent Fou-Sang, et d'après les sinologues, Fou-Sang est l'Amérique[6]. Les courants marins, et notamment le

1. De Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 527.
2. Desjardins, *Le Pérou avant la conquête espagnole*, p. 181.
3. De Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. II, p. 101.
4. *The native Races of the Pacific States of North America*, 5 in-8°, New-York, 1875-1876, t. V, p. 52.
5. Le *li* vaut environ 536 mètres.
6. De Guignes, *Sur les navigations des Chinois du côté de l'Améri-*

Kuro-Chiwo, le courant noir du Japon, ont dû jeter autrefois comme aujourd'hui sur les côtes d'Amérique les navigateurs du céleste Empire. De 1872 à 1876, 49 jonques chinoises ont été entraînées par ces courants à travers le Pacifique ; 19 ont abordé aux îles Aléoutes, 10 sur les rivages de la presqu'île d'Alaska, 3 sur ceux des États-Unis, 2 enfin aux îles Sandwich [1].

Les monuments archéologiques trouvés dans le Nouveau Monde sont d'accord avec tout ce que nous venons de dire. On a découvert dans les ruines de Gran Chimu des idoles en argent qui offrent le même type que les idoles chinoises [2]. Il existe les analogies les plus curieuses entre les monuments, les inscriptions, les armes, les mœurs et certaines coutumes des anciens Américains et des anciens Égyptiens, des Étrusques, des Ibères, des Libyens. La langue eskuara, cette langue primitive conservée par les Basques français et espagnols, ressemble d'une façon singulière aux langues indigènes de l'Amérique orientale [3].

M. de Quatrefages, qui a étudié avec autant de soin que de science la question de l'origine des peuplades américaines, pense que le Nouveau Monde a été peuplé par les trois races jaune [4], blanche et noire. La race jaune est encore représentée au Brésil par les Botocoudos (Fig. 87). La

que, Paris, 1761 ; E. Guimet, *Revue d'anthropologie*, 1878; de Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 544-547.

1. De Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. II, p. 106.

2. A. Le Plongeon, *Vestiges of antiquity*, *Lecture delivered before the New-York geogr. Society*, january 1873; de Nadaillac, *loc. cit.* p. 106.

3. De Charencey, *Des affinités de la langue basque avec les idiomes du Nouveau Monde*, in-8°, Caen, 1867 ; de Nadaillac. *Les premiers hommes*, t. II, p. 95; Id., *L'Amérique préhistorique*, p. 525.

4. Pour la race jaune, voir particulièrement P. Dabry de Thiersant, *De l'origine des Indiens du Nouveau Monde*, in-8°, Paris, 1883. Il dit p. 349 : « Le Nouveau Monde a été peuplé à une époque dont il est impossible de préciser la date par des colonies de race mongole ve-

race blanche occupait principalement le nord-ouest. La race noire, la moins nombreuse, habitait l'isthme de Panama. Certaines tribus de la Floride, du Brésil, de la Californie appartiennent aussi à la race noire [1]. Nous pouvons donc conclure avec M. de Nadaillac :

Bien que nous soyons souvent réduits à des hypothèses pour expliquer [les rapports de l'ancien et du nouveau monde], nous pouvons déjà affirmer que ces rapports ont existé, que l'Amérique a été successivement peuplée par des races très diverses, aux types très différents, mais qu'une étude attentive permet déjà de rapprocher [2].

Pour compléter ce que nous venons de dire sur les migrations en Amérique, nous devons ajouter un mot sur la Polynésie. Les polygénistes ont soutenu pour les habitants de ces îles, comme pour les Américains, qu'ils étaient autochtones, nés dans les lieux mêmes où ils vivent aujourd'hui. Un des savants les plus compétents et les plus autorisés en ces matières, M. de Quatrefages, a spécialement étudié la question, et voici les conclusions auxquelles il est arrivé ; elles sont catégoriques et décisives :

I. Les Polynésiens n'ont point été créés par nations et sur place; ils ne sont pas le produit spontané des îles sur lesquels on les a trouvés. II. Ils ne sont pas le reste d'une population préexistante engloutie en partie par quelque cataclysme. III. Quelle que soit l'origine des îles où on les a trouvés, ils y sont arrivés par voie de migration volontaire ou de dissémination involontaire, successivement et en procédant de l'ouest à l'est, au moins pour l'ensemble. IV. Ils sont partis des archipels orientaux de l'Asie. V. On retrouve encore dans ces derniers la *race souche*, parfaitement reconnaissable à ses caractères physiques, aussi bien qu'à son langage. VI. Les Polynésiens se sont établis et

nues de l'Asie septentrionale, soit par le détroit de Behring, soit par la route des îles Aléoutiennes. »

1. A. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, c. XXII, p. 40?-415.
2. *L'Amérique préhistorique*, p. 573.

constitués d'abord à Samoa et à Tonga ; de là, ils sont passés dans les autres archipels de l'immense Océan ouvert devant eux. VII. En abordant les îles qu'ils venaient peupler, tantôt les émigrants les ont trouvées entièrement désertes ; tantôt ils y ont rencontré quelques rares tribus de sang plus ou moins noir, évidemment arrivées là par quelques-uns de ces accidents de navigation qu'ont pu constater presque tous les voyageurs européens. VIII. Soit purs, soit alliés à ces tribus nègres asiatiques, ils ont formé des centres secondaires d'où sont parties de nouvelles colonies qui ont étendu de plus en plus l'aire polynésienne. IX. Aucune de ces migrations ne remonte au delà des temps historiques. X. Quelques-unes des principales ont eu lieu soit peu avant, soit peu après l'ère chrétienne, d'autres sont bien plus récentes ; il en est de tout à fait modernes [1].

Les peuplades polynésiennes, comme les anciennes tribus américaines, ne forment donc pas une espèce particulière, mais sont simplement des rameaux détachés du tronc primitif de l'ancien monde. Ainsi par quelque côté que l'on considère les races humaines, couleur, conformation physique, langage, situation géographique, nous ne découvrons rien qui puisse constituer des espèces différentes ou attester une origine diverse; il existe des variétés et des races, mais leur apparition peut s'expliquer soit par des changements spontanés dans les individus, transmis par l'hérédité, soit par des modifications produites par le milieu, le climat, la nourriture, les mœurs, les habitudes et l'état social.

Il est vrai, du reste, que tout ce que nous avons dit jusqu'ici n'établit que la *possibilité* de la formation des variétés et des races humaines ; elle ne prouve pas le *fait* même de cette formation. Nous allons essayer maintenant de faire un pas de plus et de démontrer directement l'unité de l'espèce humaine.

1. *Les Polynésiens et leurs migrations successives*, in-4°, Paris (1866), p. 176-177. Cf. *Hist. gén. des races humaines*, p. 145.

ARTICLE IV.

UNITÉ SPÉCIFIQUE DES RACES HUMAINES.

Prichard, dans son grand ouvrage, *Recherches sur l'histoire physique de l'espèce humaine*, a accumulé les preuves qui établissent le monogénisme, montrant que la structure anatomique de l'homme, ses caractères physiologiques et psychologiques sont les mêmes dans toutes les variétés et dans toutes les races [1]. Blumenbach avait fait de même dans cet écrit célèbre *De generis humani varietate nativa* dont nous avons déjà parlé, et par lequel il a fondé la science anthropologique. M. de Quatrefages a marché sur les traces de ses deux illustres devanciers, dans son *Unité de l'espèce humaine*, et il a fondé sa thèse sur les mêmes arguments, en les mettant au courant de toutes les découvertes de la science contemporaine. La méthode qu'ils ont suivie est au-dessus de toute critique et les résultats auxquels elle les a conduits sont démonstratifs.

Des races d'une espèce quelconque ne forment qu'une espèce unique, lorsqu'elles offrent toutes les mêmes caractères essentiels, c'est-à-dire, lorsqu'on retrouve dans chacune d'elles les qualités propres qui distinguent cette espèce de toute autre et que les qualités propres qui les distinguent entre elles ne sont pas des différences spécifiques. Nous avons déjà vu qu'aucun des caractères par lesquels on différencie les races humaines n'est spécifique ; il nous reste à montrer maintenant que toutes les qualités propres à l'homme, qu'on ne rencontre pas chez les autres animaux, se retrouvent dans chacune des races humaines et dans ces races seules.

Toutes les races humaines ont au fond la même orga-

1. Voir *Researches into the physical history of Mankind*, 5 in-8° et Atlas, Londres, 3e éd., 1836-1847, le résumé final, t. V, p. 547-551.

nisation physique, les mêmes facultés intellectuelles et morales ; elles se distinguent par là de tous les animaux et constituent une seule et unique espèce. Et d'abord, en ce qui concerne l'organisation physique de l'homme, elle est essentiellement la même dans toutes les races, chez l'homme fossile comme chez l'homme actuellement vivant :

Dolichocéphale ou brachycéphale, grand ou petit, orthognathe ou prognathe, l'homme quaternaire est toujours homme dans l'acception entière du mot... Plus on étudie et plus on s'assure que chaque os du squelette, depuis le plus volumineux jusqu'au plus petit, porte avec lui, dans sa forme et ses proportions, un certificat d'origine impossible à méconnaître [1].

[A toutes les époques et dans toutes les races], on retrouve la même structure anatomique du corps, la même durée moyenne de la vie [2], la même disposition à la maladie, la même température moyenne du corps, la même vitesse moyenne dans les pulsations du pouls, la même durée de la grossesse... On ne trouve jamais une telle conformité dans les différentes espèces d'un genre ; elle ne se trouve que dans les variétés d'une espèce [3].

On peut faire la même remarque au sujet de la nourriture :

Chaque animal se nourrit ou viande de la manière que la nature le lui prescrit, comme cela se voit par les carnivores, les herbivores, les ichthyophages et les vermivores... Il en est tout autrement de l'homme, qui est omnivore, et se nourrit de tous les mets imaginables, qui tous lui profitent également : la nourriture, de quelque nature qu'elle soit, ne cause aucune altération dans ses facultés mentales, ni dans sa constitution, ni dans sa vertu prolifique. Aussi suis-je d'opinion, qu'excepté la raison et le don de la parole, il faut regarder comme un des plus grands

1. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, éd. de 1879, p. 220; cf. Id., *Hommes fossiles et hommes sauvages*, in-8°, Paris, 1884, p. 59.

2. Sur ce point, il n'est question que des races actuelles, car nous savons par la Genèse que les premiers hommes ont eu une vie plus longue.

3. H. Reusch, *La Bible et la nature*, p. 481.

et des principaux avantages dont la nature a doué l'homme au-dessus des autres créatures, celui de pouvoir non seulement se nourrir de toutes sortes d'aliments, mais encore de conserver partout la faculté de multiplier son espèce[1].

Ce dernier point est plus remarquable encore que ne le pensait Camper; il est capital dans la question qui nous occupe. Le caractère qu'on regarde en effet comme le plus irréfragable et le plus certain, pour reconnaître que des races diverses appartiennent à une même espèce, est celui de la fécondité indéfinie des individus provenant de l'union entre parents de races différentes. Eh bien, ce critérium démontre que tous les hommes, à quelque variété qu'ils appartiennent, ne forment qu'une espèce unique. Les expériences les plus nombreuses et les plus variées établissent le fait et il est maintenant parfaitement démontré. « Les races humaines, dit Jean Müller, sont des formes d'une seule espèce, se reproduisant par la génération et se propageant; ce ne sont point les espèces d'un genre; s'il en était ainsi, leurs métis, en s'unissant ensemble, seraient stériles[2]. » Cet argument est décisif.

Si nous nous élevons maintenant à des caractères d'un ordre supérieur, nous constatons également partout l'unité d'espèce. Tous les hommes sont doués d'intelligence et de raison. On a déprécié outre mesure, par esprit de système, l'intelligence de ce qu'on appelle les races inférieures, mais jusque chez les êtres les moins bien doués, la raison existe et il n'y a jamais qu'une différence de degré. Tous sont susceptibles d'éducation et de culture; tous se distinguent de la bête par une intelligence plus élevée. Les animaux, surtout ceux des espèces supérieures, ne sont

1. P. Camper. *Réponse à la question de la société batave*, ch. VII, *Œuvres qui ont pour objet l'histoire naturelle*, trad. Jansen, 3 in-8°, Paris, 1803, t. II, p. 420-422.

2. *Handbuch der Physiologie*, 4e éd., Coblentz, 1844, t. II, p. 773. Cf. A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races hum.*, p. 45-47.

dépourvus ni d'intelligence ni de mémoire, mais ils sont tous privés de raison, tandis qu'il n'y a pas une seule race humaine qui ne jouisse de la faculté de raisonner, d'abstraire et de généraliser.

Tous les hommes, même les plus sauvages sont également sociables. Il y a longtemps qu'Aristote a défini l'homme « un animal politique, » c'est-à-dire sociable. Certaines espèces animales sont aussi sociables, spécialement les abeilles et les fourmis ; mais aucune n'a une organisation raisonnée, souple et flexible comme la nôtre, aucune n'a pour base la famille et ne peut se plier à toutes les circonstances des temps et des lieux. L'association humaine a partout le même but, savoir la sécurité et les secours mutuels, fondés en partie, principalement dans les petites tribus, sur les liens de parenté, en partie sur la communauté d'intérêts, et elle procure aux individus, par des procédés analogues, des moyens d'existence et des avantages particuliers qu'ils ne pourraient avoir dans l'isolement.

Ce qui permet à l'homme de vivre ainsi en société et de s'entendre avec ses semblables pour l'attaque comme pour la défense, pour son bien-être et pour son plaisir, c'est le don merveilleux qui lui a été départi à lui seul, mais qui est le privilège de toutes les races sans exception, le don de la parole. C'est grâce surtout à cet instrument incomparable qu'il peut développer son intelligence en fixant ses idées, en les recevant de ses semblables et en les leur communiquant à son tour. « Quel est ton sort, dis-moi ? — D'être homme et de parler, » dit Sosie dans Molière. Le langage articulé est en effet son apanage exclusif, et s'il se sert de sons bien divers sous les diverses latitudes pour exprimer les mêmes idées, le fond du langage, malgré cette variété de signes arbitraires, est partout identique, composé des mêmes éléments et régi par les mêmes lois fondamentales. Quintilien l'a dit, il y a longtemps :

Si le Créateur nous a distingués du reste des animaux, c'est surtout par le don de la parole. Ils nous surpassent en force, en patience, en grandeur de corps, en durée, en vitesse, en mille autres avantages, et surtout en celui de se passer mieux que nous de tous secours étrangers. Guidés seulement par la nature, ils apprennent bientôt, et d'eux-mêmes, à marcher, à se nourrir, à nager. Ils portent avec eux de quoi se défendre contre le froid; ils ont des armes qui leur sont naturelles; ils trouvent leur nourriture sous leurs pas; et, pour toutes ces choses, que n'en coûte-t-il pas aux hommes ? La raison est notre partage et semble nous associer aux immortels; mais combien elle serait faible sans la faculté d'exprimer nos pensées par la parole, qui en est l'interprète fidèle! C'est là ce qui manque aux animaux, bien plus que l'intelligence, dont on ne saurait dire qu'ils soient absolument dépourvus[1].

Grâce au langage, l'homme peut transmettre à sa postérité les progrès qu'il a accomplis. L'usage de la parole vivante et celui de la parole écrite, qui donne une sorte d'éternité à la parole vivante, nous permettent de recueillir les trésors d'expérience amassés par ceux qui ont vécu avant nous et de les laisser comme notre plus précieux héritage à ceux qui viendront après nous. Tandis que l'instinct de l'animal est immuable, la raison de l'homme est essentiellement progressive. L'hirondelle bâtit encore aujourd'hui son nid comme aux premiers temps de la création et l'abeille du XIXe siècle butine les fleurs et construit ses rayons de miel comme celle qui parut à l'aurore du monde[2]; mais l'homme de nos jours, quoiqu'il soit physiquement à peu près le même que notre premier père, a accompli depuis lors de

1. Quintilien, trad. de La Harpe, *Lycée*, Dijon, 1820, t. III, p. 47-48.

2. « Fit manifestum quod [animalia] non operentur ex intellectu sed per naturam, quia semper eodem modo operantur: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis araneus similiter facit telam, quod non esset, si ab intellectu et arte operarentur: non enim omnis ædificator similiter facit domum, quia artifex habet judicare de forma artificiati et potest eam variare. » S. Thomas, *In lib.* II *Physic.*, lect. XIII, *Opera*, Anvers, 1612, t. II, f. 26 *a-b*.

bien grandes conquêtes : il ne s'habille plus de simples peaux de bêtes et ne se couvre plus de feuillage, il ne s'abrite plus à l'ombre des arbres ou dans le creux des cavernes, il sait tisser la laine et le fil et bâtir des palais. Si quelques peuplades sauvages végètent encore dans la nudité et vivent dans de misérables cahutes, il leur suffit de se transplanter dans les villes pour jouir de tous les bienfaits de la civilisation, de tout le bien-être que nous ont légués les siècles antérieures.

Les races les plus dégradées ont d'ailleurs, elles aussi, leur industrie. S'il y a sur ce point comme sur tant d'autres des différences, elles ne consistent pas dans la faculté même, mais dans les progrès réalisés. Partout l'homme sait faire du feu [1], il cuit ses aliments, il taille le bois et la pierre, il se fabrique des engins et des armes pour la pêche, la chasse ou la guerre ; partout, en un mot, il est industrieux. Franklin, frappé d'admiration pour ce don que nous a fait le Créateur, définissait l'homme : un animal qui se sert d'outils [2]. Cette définition peut en effet servir à distinguer notre espèce des animaux, parce que nous sommes le seul être qui sache se fabriquer des outils et s'en servir. Par là nous pouvons suppléer à tout ce qui nous manque, franchir rapidement les plus grandes distances, marcher sur la mer, voler en quelque sorte dans les airs, ouvrir les flancs des montagnes, subvenir à tous nos besoins, dompter et dominer toutes les forces de la nature.

Toutes les races, il est vrai, ne savent pas également tirer profit de cette puissance que Dieu leur a mise entre les mains et c'est là une des causes qui contribuent à creuser plus profondément l'abîme qui les sépare, mais si les unes

1. Voir N. Joly, l'*Origine du feu*, se perdant dans la nuit des temps (avec des gravures) dans la *Nature*, 1879, IIe semestre, p. 144-145.

2. « A tool-making animal. » L. Noiré, *Das Werkzeug*, Mayence, 1880, p. 24.

ont réalisé plus de progrès que les autres, leur supériorité est due, au moins en grande partie, à ce qu'elles ont su faire un meilleur usage d'un autre don que la Providence a accordé à toutes sans distinction, la liberté. Le Dante l'a très bien dit :

Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'ei più apprezza,
Fu della volontà la libertate,
Di chè le creature intelligenti
E tutte e sole fure e son dotate [1].

Oui, tous les hommes ont reçu du Créateur une volonté libre, le noir comme le blanc, le peau-rouge comme le mongol au teint cuivré. C'est le plus grand don qui nous ait été octroyé, parce que c'est celui qui nous met en état de nous élever au-dessus de nous-mêmes. Le Créateur, malgré sa puissance infinie, ne pouvait produire qu'une créature bornée, mais ne pouvant créer l'homme parfait, il l'a créé perfectible. Voilà notre plus beau titre de noblesse et il est commun à tous les hommes. Il dépend de nous de nous élever au-dessus de nous-mêmes. Nous sommes capables de progrès, nous sommes capables de perfectionnement intellectuel et moral ; tous les jours nous pouvons croître en science et en vertu ; tous les jours nous pouvons tendre vers l'idéal du bien et du vrai et tous les jours nous en rapprocher davantage. Nous sommes une plante divine qui a le privilège de produire, si elle veut, des fleurs toujours plus belles.

En même temps que cette faculté fait de nous des êtres perfectibles, elle nous rend également des êtres responsables, capables de mérite et de démérite. Tous les hommes en effet, et les hommes seuls, sont des êtres moraux [2].

1. Dante, *Parad.*, v, 19, éd. Baudry, 3 in-32, Paris, 1864, t. III. p. 55.
2. Voir A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races hum.*, p. 252-283.

Aucun des animaux n'a comme nous une conscience ; aucun ne distingue le bien du mal. Il n'est pas de race humaine, au contraire, qui n'ait l'idée du devoir, du vice et de la vertu, de l'existence d'une autre vie ; le sentiment de la piété filiale existe partout ; la notion de la justice et des obligations réciproques des uns à l'égard des autres est universelle ; la violation grave de la loi naturelle a pour châtiment immédiat le remords chez les peuples sauvages comme chez les peuples policés. Ces divers éléments de la moralité ne sont pas, sans doute, également clairs et développés dans les différentes nations, mais c'est moins à cause de la race que par suite des progrès plus ou moins grands de la culture intellectuelle, de la civilisation et par l'effet de circonstances de tout genre.

Le sentiment moral est inséparable du sentiment religieux. Le caractère religieux de l'homme est un trait si important qu'afin d'échapper aux conséquences qu'on en tire, en faveur de l'unité de notre espèce, les uns, parmi les polygénistes, ont nié son universalité, les autres ont contesté sa valeur. C. Vogt s'est fait remarquer parmi ces derniers. Voici ce qu'il dit dans ses *Leçons sur l'homme* :

[La *religiosité*] ne prouve pas du tout que ce sentiment corresponde chez l'homme à une nouvelle activité ou à une nouvelle faculté intellectuelle. Cela prouve seulement que, devant des phénomènes dont il ne peut saisir les causes, l'homme se fait des idées que l'animal ne se fait pas, parce qu'en raison de ses moindres facultés intellectuelles, l'animal ne se sent pas porté à réfléchir sur les causes de ces phénomènes. Le crétin stupide ne fait aucune attention au tonnerre ; le niais en a peur comme d'un phénomène puissant dont il ne peut deviner la cause ; le païen déduit d'un x inconnu un dieu du tonnerre ; le chrétien convaincu fait tonner son maître suprême, et l'homme intelligent qui connaît la physique fait lui-même tonnerre et éclairs, lorsqu'il peut disposer des appareils nécessaires. Telle est la marche générale des idées religieuses et je ne saurais réellement

trouver aucune raison pour rattacher la religiosité au genre humain comme une faculté intellectuelle spéciale... La crainte du surnaturel, de l'inconnu, est le germe de toutes les idées religieuses, et cette crainte est développée à un haut degré chez nos animaux domestiques intelligents, chez le chien et le cheval. Le germe de ces idées, plus développé chez l'homme, a été converti en système, en foi... Aucun animal n'a donc la foi, mais il a la crainte de l'inconnu, et n'est-ce point sur la crainte de l'inconnu, sur la crainte de Dieu, que l'homme a basé toutes les religions? [1].

Il les a basées aussi sur l'amour de Dieu, mais peu importe dans la question présente. Il faut soutenir une thèse bien faible pour raisonner de la sorte. On a beau nous répéter avec l'incrédule antique :

Primus in orbe fecit deos timor,

il n'en reste pas moins vrai que tous les hommes, se distinguant par là des animaux, auxquels jamais personne, excepté M. Vogt, n'a imaginé d'attribuer une religion, tous les hommes sont religieux. C'est en vain qu'on a tenté de le nier, en abusant des récits de voyageurs peu observateurs ou peu scrupuleux et indignes de foi. Les naturalistes incrédules qui, reconnaissant l'importance de la religiosité, ont voulu l'enlever à diverses races humaines, sont tombés dans l'erreur. Sir John Lubbock, dans l'*Homme préhistorique*, énumère une dizaine de peuplades ou tribus qu'il assure n'avoir point de religion [2]. M. George Pouchet dit également :

On trouve [des] hommes qui n'ont ni idées religieuses, ni dieux, ni cultes. Trois vastes régions de la terre, habitées par des populations encore sauvages, paraissent être restées jusqu'à notre époque franches de croyances religieuses : c'est l'Afrique centrale, l'Australie et les terres boréales [3].

1. *Leçons sur l'homme*, trad. Moulinié, 2e éd., 1878, p. 307-309.
2. Trad. Barbier, p. 637-638.
3. *De la pluralité des races humaines*, 2e éd., 1864, p. 97.

M. George Pouchet se trompe comme M. Lubbock. Des savants peu suspects, qui ont étudié la question *ex professo*, reconnaissent en termes exprès qu'il n'existe aucun peuple sans religion. « L'assertion d'après laquelle il y aurait des peuples ou des tribus sans religion, dit un rationaliste, M. Tiele, repose soit sur des observations inexactes soit sur une confusion d'idées. On n'a jamais rencontré de tribu ou de nation qui ne crût à des êtres supérieurs, et les voyageurs qui ont avancé cette opinion ont été plus tard contredits par les faits [1]. » M. G. Roskoff, qui a écrit un livre spécial sur les religions des races inférieures, prouve par les faits que les tribus les plus dégradées elles-mêmes sont religieuses à leur manière [2]. On trouve des vestiges de religion jusque dans les débris informes que nous ont laissés les hommes préhistoriques [3].

Toutes les races humaines sont donc religieuses comme elles sont perfectibles, morales, industrieuses, sociables, douées de raison, de parole, de libre arbitre. Rien de tout cela n'existe chez les animaux et tout cela existe chez tous les hommes, sous tous les climats et sous toutes les latitudes :

E tutte e sole furo e son dotate.

Rien ne distingue donc essentiellement les variétés humaines les unes des autres ; tous les caractères qui les différencient sont secondaires et accessoires, et nous pouvons conclure avec M. Hollard, terminant par ces mots son étude sur l'homme : « Le genre homme ne constitue qu'une seule espèce, et sa diversité reste dans les limites d'une seule et même nature [4]. » C'est là la confirmation de ce que nous enseigne la Genèse. Quand on lit dans les ouvrages de

1. *Manuel de l'histoire des religions*, trad. Vernes, 2e éd., 1885, p. 12.
2. G. Roskof, *Religionswesen der rohesten Naturvölker*, Leipzig, 1880.
3. Voir N. Joly, *L'homme avant les métaux*, 1879, p. 300-312.
4. *Dictionnaire universel des sciences naturelles*, t. VII, 1873, p. 340.

certains naturalistes la description des races humaines, on peut être tenté de se demander s'il n'existe pas en effet des espèces d'hommes différentes ; mais quand on voit de près ceux qu'on nous a représentés sous des traits si difformes, quand on converse avec eux, quand on vit avec eux, on sent bien vite ces impressions se modifier. Qui, en Europe, a été en rapport avec des Japonais, des Chinois ou avec quelques-uns de ces Nègres élevés dans nos grandes villes et instruits dans nos écoles [1], et a pu croire sérieusement que ce n'étaient pas des hommes comme nous ?

1. Voir le plaidoyer d'un nègre d'Haïti, M. A. Firmin, en faveur des hommes de couleur : *De l'égalité des races humaines*, in-8°, Paris, 1885.

CHAPITRE VI

ADAM ET LES HOMMES ANTÉDILUVIENS

ARTICLE 1er

UNITÉ DU RÉCIT DE LA CRÉATION ET SOLUTION DES OBJECTIONS PHILOLOGIQUES ALLÉGUÉES CONTRE CE RÉCIT.

Le récit de la création, Genèse, I-III, est double, d'après les rationalistes [1]. Un premier récit, Gen. I-II, 4a, est de l'écrivain élohiste qui a rédigé le « Code sacerdotal ; » le second, II, 4b-III, 24, est l'œuvre du jéhoviste. 1° Dans le premier, nous rencontrons en effet exclusivement le nom d'Élohim, et dans le second presque exclusivement le nom Jéhovah-Élohim. — 2° L'élohiste se sert des mots *bârâ'* pour exprimer l'acte créateur et des mots *ḥayat-hâ-arèṣ* (bête de la terre) pour désigner les animaux sauvages, tandis que le jéhoviste se sert exclusivement de *âsâh* ou *yâsar* (faire, former) et de *ḥayat has-sadêh* (bête des champs). — 3° Il existe des contradictions entre les deux récits. — *a*) La création des animaux est placée II, 19, *après* la création de l'homme, et au ch. Ier l'homme est présenté comme la dernière création de Dieu — *b*) La terre est encore nue, II, 5

1. Voir Hölemann, *Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte*, Leipzig, 1862.

et suivants, quoique l'homme soit déjà créé ; au contraire, dans le ch. I[er], la flore est créée longtemps avant l'homme.

Partout où les deux récits touchent aux mêmes faits, ils les exposent d'une manière différente. [D'après le ch. II]... la terre était d'abord sans plantes, parce qu'elle était dépourvue d'humidité ; au chapitre I[er], elle était au contraire submergée sous l'océan universel. Ici elle est arrosée et fécondée par une pluie produite par un brouillard montant, là l'eau pluviale était emmagasinée au-dessus de la voûte. Ici la femme est créée après l'homme, là les deux sexes étaient créés simultanément comme c'était le cas pour tous les êtres vivants. Ici chaque sexe est créé d'une autre manière, l'homme de la terre, la femme d'une partie de l'homme; là tous les deux, comme toutes les créatures, reçoivent l'existence par la seule et simple volonté de Dieu. Ici les animaux sont créés après l'homme, mais avant la femme, tandis que là l'homme et la femme sont les dernières créatures, parce qu'ils sont les plus parfaits et destinés à exercer le pouvoir sur toutes les autres... Ajoutez à tout cela que la personne du créateur est constamment désignée ici par un autre nom que dans le premier récit [1].

Au sujet des contradictions que la critique négative prétend relever ici et en plusieurs autres endroits du Pentateuque, pour en conclure qu'il est l'œuvre de plusieurs auteurs, il ne sera pas hors de propos, avant d'entrer dans une discussion de détails, de faire une observation générale, préliminaire : c'est que des contradictions ne sont pas une preuve suffisante de la pluralité d'auteurs. Nous n'admettons pas des contradictions réelles dans les récits sacrés, mais y en aurait-il effectivement, rien ne démontrerait qu'elles ne sont pas l'œuvre d'une même plume. C'est ce qu'il est aisé de prouver par un exemple. Personne ne conteste que l'*Œdipe* de Voltaire ne soit tout entier de lui. Cependant, si on lui appliquait les principes que les

1. E. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 287-288.

rationalistes appliquent aux Livres Saints, cette tragédie aurait été composée au moins par deux poètes différents. Nous n'insistons pas sur le fait que la critique littéraire y reconnaît « deux » drames juxtaposés [1], « dont l'un roule sur Philoctète » et dans lequel le héros « pousse la grandeur d'âme jusqu'à la fanfaronnade » « l'autre sur Œdipe, où le ton du personnage est mesuré et digne [2] »; nous

1. « La tragédie d'Œdipe... telle que nous l'avons, forme deux pièces très distinctes : la première roule sur l'accusation intentée contre Philoctète et sur ses ennuyeuses amours avec Jocaste; la seconde, sur le développement de la destinée d'Œdipe, accusé par le grand-prêtre d'être le meurtrier de Laïus. Ces deux pièces sont tellement séparées, que l'une commence où l'autre finit, c'est-à-dire à la quatrième scène du troisième acte; et dans les deux derniers, il n'est pas plus question de Philoctète que s'il n'eût jamais existé. Il ne s'agirait donc, en supprimant toute cette première pièce, que d'en réserver la dernière scène du premier acte, la seule qui appartienne au sujet... Il ne faudrait pas plus de vingt vers nouveaux pour cette réunion, et nous aurions dans *Œdipe*, au lieu d'un drame très irrégulier,... une pièce à peu près irréprochable. » La Harpe, *Lycée*, éd. de Dijon, 1821, t. x, p. 9-10.

2. Les expressions entre guillemets sont de Voltaire lui-même qui a reconnu plus tard les défauts de son œuvre et constaté qu'il avait fait « deux tragédies en une. » — Voir La Harpe, *Lycée*, t. x, p. 14. — Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien les rationalistes se croiraient sûrs d'avoir découvert deux auteurs, si un pareil phénomène se présentait dans un écrit biblique. En appliquant ici leur méthode, en dehors des témoignages historiques, on constaterait aisément qu'un écrivain postérieur, trouvant que la pièce véritable d'Œdipe (qui ne commençait qu'à la quatrième scène du troisième acte actuel, sauf la dernière scène du premier acte laquelle a été conservée), était trop courte, l'a allongée et a voulu lui donner les cinq actes réglementaires en imaginant qu'autrefois Philoctète et Jocaste avaient voulu se marier ensemble. Ce qui prouverait cette dualité d'auteur, ce serait le lien tout à fait artificiel qui unit les deux pièces, la différence de style, le second auteur ayant un langage fanfaron que n'avait pas le premier et aussi la manière différente de penser, le second rédacteur parlant de la religion avec un mépris qui était inconnu au premier.

signalerons seulement deux contradictions flagrantes. A la première scène du premier acte, Philoctète apprend avec surprise la mort de Laïus, roi de Thèbes.

> . . . Qu'entends-je? quoi Laïus...
> — Seigneur, depuis quatre ans, ce héros ne vit plus.
> — Il ne vit plus! Quel mot a frappé mon oreille?...
> Il ne vit plus!... Quel sort a terminé sa vie?
> — Quatre ans sont écoulés depuis qu'en Béotie,
> Pour la dernière fois le sort guida vos pas.
> A peine vous quittiez le sein de vos États,
> A peine vous preniez le chemin de l'Asie,
> Lorsque d'un coup perfide une main ennemie,
> Ravit à ses sujets ce prince infortuné.
> — Quoi! Dimas, votre maître est mort assassiné!

Ainsi l'ignorance est complète : Philoctète ignorait et la mort du roi et le genre de sa mort. Cependant au commencement du second acte, un Thébain dit à la reine Jocaste, en parlant de ce même Philoctète :

> Il partit; et depuis, sa destinée errante
> Ramena sur ses bords sa fortune flottante.
> Même il était dans Thèbes en ces temps malheureux,
> Que le ciel a marqués d'un parricide affreux.

Si Philoctète était dans Thèbes lorsque le roi Laïus fut tué, il ne pouvait pas ignorer sa mort à son retour dans cette ville.

Au troisième acte, à la quatrième et à la cinquième scène, dans ce même rôle de Philoctète, nous tombons sur une nouvelle contradiction qui est d'autant plus digne de remarque qu'elle se produit seulement à quelques vers d'intervalle et est placée dans la bouche du même personnage. Philoctète, quand Œdipe est accusé par le grand-prêtre de Thèbes du meurtre de Laïus, dit au roi :

> Contre vos ennemis je vous offre mon bras :
> Entre un pontife et vous je ne balance pas.

Mais une cinquantaine de vers plus loin, il lui tient un tout autre langage :

> Si vous n'aviez, Seigneur, à craindre que des rois,
> Philoctète avec vous combattrait sous vos lois.
> Mais un prêtre est ici d'autant plus redoutable,
> Qu'il vous perce à nos yeux par un trait respectable.

Il refuse donc maintenant de donner le secours qu'il offrait tout à l'heure et il juge qu'un pontife est plus redoutable qu'un roi, après avoir déclaré d'abord qu'il ne balançait pas entre l'un et l'autre. Or, malgré ces contradictions, tous ces vers sont très authentiquement de Voltaire. On pourrait relever des passages analogues dans un grand nombre de littérateurs et d'historiens dont les écrits ne sont nullement interpolés. Il est donc certain que des contradictions réelles, à plus forte raison des contradictions seulement apparentes, ne fournissent pas une preuve suffisante de la diversité d'auteurs; le principe sur lequel s'appuient les rationalistes pour soutenir que le Pentateuque est l'œuvre de plusieurs rédacteurs successifs est donc très contestable ; on ne peut s'en servir d'une manière générale et sans exception.

D'ailleurs, il ne s'applique pas ici, car les contradictions qu'ils prétendent relever entre le chapitre Ier et le chapitre II de la Genèse n'existent point. En effet, le chapitre II expose en détail la création de l'homme, qui n'avait été d'abord indiquée que sommairement, dans le prologue du livre, d'après le plan constamment suivi par Moïse[1]. Ce n'est pas un second récit du même fait, par un auteur différent, mais l'exposition détaillée de l'histoire du premier homme et de la première femme, nécessaire pour l'intelligence de la suite de la Genèse. La preuve en est que le second chapitre ne nous raconte nullement la création générale ; nous n'y

1. Voir plus haut, p. 21 et suiv.

lisons pas un seul mot de la production de la lumière, du firmament, des astres, de la terre ferme, de la mer, des poissons, des reptiles, et ce qui est dit des plantes et des animaux a seulement pour but de faire comprendre ce qui va suivre sur la formation de la femme et sur l'histoire de nos premiers parents.

Il est vrai que Moïse, dans le second chapitre, appelle Dieu Jéhovah-Élohim, tandis qu'il est appelé Elohim tout court dans le premier chapitre, mais nous avons vu que la jonction de ces deux noms divins avait pour but de démontrer de prime abord que le vrai Dieu pouvait être nommé soit Jéhovah soit Élohim[1].

On prétend établir que l'auteur du second chapitre n'est pas le même que celui du premier, parce que l'éloliste se sert, dit-on, du mot *bârâ'* pour exprimer l'acte créateur, tandis que le jéhoviste se sert exclusivement de *'âsâh* et de *yâsar*. — En faisant cette objection, on oublie de remarquer que l'élohiste se sert aussi du mot *'âsâh* et que si le jéhoviste n'emploie pas le mot *bârâ'*, c'est parce qu'il n'a pas à parler d'une création proprement dite[2]. Quant aux contradictions qu'on assure exister dans les deux récits[3] elles sont imaginaires. Le second récit ne dit point que les animaux ont été créés après l'homme, il dit seulement que l'homme après sa création a donné un nom aux animaux. En traduisant mot à mot la phrase hébraïque, sans tenir compte du contexte, nous pouvons avoir ce qui suit : « Et Jéhovah-Élohim forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel et il les conduisit à Adam afin qu'il vît comment il les nommerait[4]. » C'est là le mot

1. Voir plus haut, p. 110.
2. Voir plus haut, p. 182-183.
3. Vaihinger, dans Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XI, p. 331 Bleek-Camphausen, *Einleit. in das A. T.*, p. 245.
4. Gen. II, 19.

à mot matériel, pour ainsi dire, mais ce mot à mot est un contre-sens, parce qu'en rendant ainsi l'original, verbe par verbe et temps par temps, il fausse la signification du texte. En effet en hébreu « il forma, » *vayyiṣer*, ne signifie pas seulement comme en français « il forma » (au passé défini) les animaux, après avoir fait ce que racontent les versets précédents, mais il signifie aussi « il avait formé » (au plus-que-parfait) les animaux avant de créer l'homme. La langue hébraïque n'a pas notre richesse de temps et de modes, et elle exprime de la même façon ce que nous exprimons par deux temps différents. Les critiques rationalistes abusent ici de la double valeur du temps hébreu pour choisir celle qui met l'auteur du Pentateuque en contradiction avec lui-même, mais leur traduction ne peut être justifiée. On n'a pas le droit de supposer qu'un écrivain, fût-il un compilateur, se contredit si grossièrement à quelques lignes de distance, quand sa phrase est susceptible d'une interprétation qui s'accorde parfaitement avec ce qui précède. Or, c'est ici le cas. Aucun hébraïsant, même rationaliste, n'osera nier qu'on ne puisse traduire le temps que nous avons ici en hébreu par le plus-que-parfait [1]; les preuves de cet usage sont certaines [2] et tous les grammairiens sont d'accord là-dessus [3]. En disant donc « Dieu avait formé de la terre toutes les bêtes des champs, etc. », toute contradiction disparaît. C'est ainsi qu'a traduit avec raison la Vulgate, la vieille traduction française protestante d'Ostervald, etc.

Le chapitre II ne nous enseigne pas non plus que l'homme

1. Ils l'avouent formellement, mais ils prétendent qu'on doit traduire ici par le passé défini. Voir A. Dillmann, *Die Genesis*, p. 76.

2. Voir H. Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, 1846, p. 7-13; Keil, *Pentateuch* (trad. angl.), t. I, p. 87. Les exemples cités par ces deux auteurs sont concluants. Dillmann, *loc. cit.*, reconnaît qu'on doit traduire le verbe par le plus-que-parfait dans Gen. II, 9; XXIV, 30; XXVII, 24; XLII, 22, etc.

3. H. Ewald, *Lehrbuch der hebr. Sprache*, 7e éd., 1863, § 342, p. 826.

avait été créé avant la flore. Toutes les contradictions que croit découvrir M. Reuss sont imaginaires. L'auteur ne nous dit pas ici que la terre n'ait pas été « submergée sous l'océan universel », et il ne nous a pas dit plus haut qu'elle avait produit des plantes pendant sa submersion, pas plus qu'il n'avait nié d'abord que la pluie eût servi à féconder la terre. Pour se rendre compte de l'enchaînement et de la suite logique des idées, il suffit de traduire exactement le texte original. Comme le paradis terrestre et l'arbre de la science du bien et du mal vont jouer un grand rôle dans l'histoire de nos premiers pères, Moïse reprend son récit, en commençant sa nouvelle subdivision, au moment où le règne végétal n'avait pas encore paru sur la terre. Il y eut un temps, tel est le sens de ses paroles, où le sol n'était encore couvert d'aucune végétation, « parce que Jéhovah-Élohim n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre et parce que l'homme n'était pas encore là pour la cultiver[1] ». La production et le développement de la flore dépendaient donc de deux conditions qui n'étaient pas primitivement réalisées : la pluie et la culture par une main humaine. Ces deux conditions se réalisèrent plus tard. D'abord « des nuages s'élevèrent de la terre et arrosèrent toute sa surface[2] ». Ensuite « Jéhovah-Élohim forma l'homme de la poussière de la terre[3] ». La terre était ornée de sa verte parure avant la création d'Adam, mais Adam étant desti-

1. Gen. II, 5. Il faut traduire טרם, *térem,* dans le sens de *nondum, pas encore,* comme Exode, IX, 30, etc. Cornelius a Lapide, *in Gen.* II, 5, éd. Vivès, t. I, p. 78 ; Gesenius, *Thesaurus*, p. 556. La Vulgate, où nous lisons *avant que*, a traduit comme si le texte portait *betérem*. Voir J. Lamy, *Comm. in lib. Geneseos*, 1883, t. I, p. 177.

2. Gen. II, 6. Le mot אד, *'êd*, que la Vulgate a traduit par *source*, signifie certainement *vapeur*, *nuages*. Cf. Théodoret de Cyr, *Quæst.* XXII *in Gen.*, t. LXXX, col. 120 ; Cornelius a Lapide, *in Gen.* II, 6, t. I, p. 78 ; S. Ephrem, *Opera syriaca*, t. I, p. 21-22.

3. Gen. II, 7.

né à la cultiver termine sous ce rapport l'œuvre de Dieu, qui avait voulu d'ailleurs préparer à l'avance, pour sa créature raisonnable, les ombrages destinés à la garantir contre les ardeurs du soleil, le paradis qui devait lui servir de demeure. La suite complète le récit en nous disant que « Jéhovah-Élohim avait planté un jardin à Éden du côté de l'Orient et qu'il y avait placé l'homme qu'il avait formé[1] ». Tout s'enchaîne ainsi d'une manière logique et rigoureuse, et le second chapitre de la Genèse, au lieu de contredire le premier, le présuppose au contraire, puisqu'il n'en est que le développement en ce qui concerne l'histoire de l'homme[2].

ARTICLE II

GÉOCENTRIE ET ANTHROPOCENTRIE

On a fait contre la création de l'homme et l'importance que la Genèse lui attribue une objection d'un autre genre. Elle est empruntée à la science. Le premier chapitre nous dit, assure-t-on, que tout a été fait pour l'homme, et le second nous enseigne que l'homme est la première des créatures, non seulement à cause de sa supériorité intellectuelle et morale, mais aussi parce qu'il a été créé chronologiquement avant les plantes et les animaux[3]. Nous venons de voir ce qu'il faut penser de cette dernière difficulté; il nous faut répondre maintenant à la première. Au XVIIIe siècle, les fabulistes et les moralistes anglais ont souvent raillé l'homme, prétendant que la création a été faite pour lui. Dans les fables de Gay, un limaçon soutient que les fruits et les fleurs n'ont été créés que pour son usage. Culton a

1. Gen. II, 8.
2. « Es ist in der Erzählung der strengste logische und zugleich geschichtliche Fortschritt, etc. » F. Delitzsch, *Die Genesis*, 1853, p. 131.
3. A. Dillmann, *Die Genesis*, p. 45.

imaginé un moineau qui déclare que « lorsqu'il a besoin de dîner, il pense que toute la création est à lui. » Le *Vieux Vautour* de Samuel Johnson prouve à ses petits en dialecticien retors que les volailles et les hommes n'existent que pour eux et que lorsque ces derniers s'entr'égorgent mutuellement sur un champ de bataille, c'est afin de préparer un festin aux vautours [1]. Aujourd'hui on renouvelle cette objection au nom de la science. Voici comment elle est exposée par M. Hæckel d'abord et par M. Mathias Duval ensuite :

En démontrant que, contrairement à l'opinion reçue jusqu'alors, la terre n'était point le centre du monde, mais bien un grain de poussière dans l'univers, un astre parmi des astres sans nombre, Copernic anéantit l'antique conception géocentrique et il créa un nouveau système du monde, auquel Newton donna, par sa théorie de la gravitation, une base mathématique. De même, au commencement de notre siècle, Jean Lamarck ruina, par sa théorie de la descendance, la conception anthropocentrique du monde, alors dominante et suivant laquelle l'homme était le centre, le but de la création [2].

La théorie téléologique ou des causes finales n'a derrière elle qu'un long passé d'erreurs, que chaque jour contribue à renverser : d'abord, considérant ainsi chaque chose comme ayant une fin préconçue, l'homme a été naturellement amené à tout rapporter à lui-même, à ne voir dans tout ce qui est sur terre que des êtres créés pour son service ou son utilité ; c'est la théorie *anthropocentrique*, si amoureusement développée par les cause-finaliers, par les admirateurs quand même de la souveraine sagesse ; et, si l'homme a fait de lui-même le centre pour lequel vivent tous les organismes, d'après le même principe il a dû

1. Voir Saint-Marc Girardin, *La Fontaine et les fabulistes*, 2 in-8°, Paris, 1867, t. II, p. 369 et suiv.

2. E. Hæckel, *Anthropogénie*, p. 625. « Nous savons maintenant, dit M. J. Lubbock, *Fifty years of science*, p. 56, que notre terre n'est qu'une partie d'un monde entre, au moins, 75,000,000 de mondes. » Sans compter, ajoute-t-il, les astres que nous ne connaissons pas.

faire de la terre qu'il habite le centre pour lequel ont été créés les autres globes célestes ; cette vieille théorie *géocentrique*, premier essai d'explication des rapports de l'univers, et d'après laquelle le soleil aurait été fait pour tourner autour de la terre et y produire la succession des jours et des nuits, tout le monde sait comment elle a été renversée ; quant à la théorie anthropocentrique, depuis longtemps ébranlée par le simple bon sens, elle est définitivement anéantie par les études du transformisme, lesquelles, nous révélant les rapports complexes des organismes entre eux et avec leur milieu, nous montrent l'homme soumis aux mêmes influences que les autres animaux et au même titre qu'eux [1].

Nous n'avons pas à revenir ici sur le système darwiniste, dont nous nous sommes déjà occupé ; il nous suffit de répondre présentement à ce qui est dit de la théorie géocentrique et anthropocentrique de la Genèse :

On reproche à la Bible... de traiter constamment la terre comme le centre de l'univers et l'homme comme celui de toute la création. [Ce reproche est fondé sur un malentendu]. La Bible n'est pas une révélation cosmogonique, mais une histoire du royaume de Dieu parmi les hommes. Or, la terre n'est-elle pas le centre d'où l'homme contemple le spectacle des œuvres de Dieu? N'a-t-elle pas été aussi le théâtre de l'incarnation du Verbe? « Nous n'accordons pas seulement que pour la sainte Écriture notre globe soit le centre, mais nous reconnaissons aussi qu'il est des continents entiers qu'elle ne nomme même pas, qu'il en est d'autres dont elle ne s'occupe, terres et habitants, que dans la mesure de leurs relations avec le royaume de Dieu. La région des sources du Tigre et de l'Euphrate apparaît comme le premier centre du tableau qu'elle retrace ; plus tard, après la dispersion des peuples, il n'est plus question de la race de Cham que pour montrer comment elle porte en effet le poids des malédictions divines ; quant aux descendants de Japhet, on les voit finalement entrer dans l'héritage de Sem. L'Écriture ne s'attache d'une manière suivie qu'à un seul rameau des Sémites ; aussi la sphère

1. M. Duval, *Le darwinisme*, in-8°, Paris, 1886, p. 14.

de son récit se rétrécit de plus en plus. Ce n'est plus la terre qui en est le centre, mais la seule Palestine ou pour mieux dire Jérusalem, à laquelle Rome succèdera dans les Actes des Apôtres; puis viendra la Jérusalem nouvelle, transfigurée, la Jérusalem céleste décrite au dernier chapitre du dernier des Livres Saints. Les centres que reconnaît l'Écriture sont donc encore bien plus étroits que ses adversaires ne le disent, mais c'est un éloge pour elle au lieu d'un blâme. Dans l'histoire du salut, la Palestine est plus importante que l'Amérique; Jérusalem et Bethléem le sont plus que Babylone et que Ninive, plus que Londres et que Paris; notre petite planète est la Judée de l'univers. » (Schäfer)[1].

ARTICLE III

LA CRÉATION D'ÈVE ET L'HISTOIRE DE LA CHUTE

§ I. — CRÉATION D'ÈVE.

D'après les rationalistes, l'histoire de la création d'Ève n'est qu'un mythe. Écoutons M. Reuss:

Nous avons affaire à un *mythe*, c'est-à-dire à une histoire fictive, destinée à exposer d'une manière à la fois poétique et populaire, des idées abstraites ou générales... La création de la femme... se fait au moyen d'une *côte* enlevée à l'homme et *bâtie*, construite, organisée, en un nouveau corps complet. Le texte déclare... que la femme est de la même espèce que l'homme, tandis que tous les autres êtres vivants ne sont pas de la même espèce. Cette déclaration est faite par la bouche de l'homme qui, après n'avoir trouvé parmi les animaux aucune aide qui lui *convînt*, c'est-à-dire qui fût avec lui dans un rapport de ressemblance et d'analogie (sens propre du mot), reconnaît qu'il en est tout autrement de la femme: celle-ci est, d'après une locution usuelle [2], os de ses os et chair de sa chair, c'est-à-dire alliée à lui par la plus proche parenté et affinité. Et c'est cette expression

1. P. de Foville, *La Bible et la science*, in-8°, Bruxelles, 1883, p. 39-41.

2. Gen. XXIX, 14; Jud. IX, 2; II Sam. (II Reg.), V, 1; XIX, 13 sq; I Par. XI, 1, etc.

proverbiale qui a suggéré à l'auteur la forme de son récit mythique; la métaphore s'est matérialisée pour ainsi dire ; la formule figurée est devenue le type ou cadre de l'histoire qui représente l'idée... Le caractère mythique de ce récit se révèle encore dans ce qu'on fait dire au premier homme des choses qu'il ne peut avoir dites. Comment peut-il parler de *père* et de *mère*, au moment où il aperçoit pour la première fois la femme? Comment sait-il ce qui s'est passé pendant son sommeil? Évidemment ce sont les réflexions de l'expérience qu'il proclame, ou plutôt c'est la pensée même de l'auteur, du poète philosophe, qu'il est chargé d'exprimer. — Sera-t-il encore nécessaire, après tout cela, de rappeler qu'un arbre dont le fruit vous donne la connaissance du bien et du mal, ou un arbre qui vous donne l'immortalité, ou un serpent qui parle, et autres choses pareilles, ne peuvent avoir existé que dans l'imagination? En d'autres termes, comme nous n'avons pas ici un conte des mille et une nuits, qu'ils ne peuvent être que des produits de la poésie parabolique, destinés à rendre concrètes et vivantes des conceptions d'une nature trop abstraite pour les facultés d'un certain public, ou du moins inspirés par la liaison intime dans laquelle la haute antiquité plaçait la poésie et la philosophie, nous avons donc affaire à un mythe et non à une histoire [1].

L'argument allégué contre le caractère historique de l'histoire de la création d'Ève et de la chute, c'est, on le voit, son invraisemblance et son impossibilité. Mais il n'y a pas ici d'impossibilité absolue, il y a seulement du surnaturel, et le surnaturel n'est pas impossible. Dieu a pu faire assurément tout ce que rapporte le texte sacré : il a pu former la première femme d'une côte d'Adam et le démon a pu se servir du serpent pour tenter Ève. Que ceux qui ne veulent pas croire à l'existence de Dieu ou du démon refusent de croire à ces vérités, on le comprend, mais il faut qu'on sache bien qu'ils les rejettent parce qu'ils sont athées ou déistes et que ce que l'on doit prouver contre eux, c'est

1. Ed., Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 288-290.

que Dieu peut agir comme il lui plaît, qu'il a pu créer le premier homme et la première femme selon son bon plaisir et permettre au démon de tenter Ève sous la forme d'un serpent.

Les commencements de l'humanité furent une époque extraordinaire par la nécessité même des choses ; rien ne pouvait se produire alors comme dans la suite ; Ève ne pouvait avoir de mère ; elle a donc dû naître d'une manière surnaturelle, et pourquoi le Créateur, pour nous donner les grandes leçons que renferme l'histoire de sa naissance, n'aurait-il pas pu la former de la manière que le raconte la Genèse ?

L'Église n'a pas condamné les commentateurs qui ont refusé de prendre au pied de la lettre la narration biblique sur la création de la première femme et sur les circonstances de la chute originelle ; elle n'a jamais censuré l'opinion d'Origène et du cardinal Cajétan qui ont expliqué d'une manière allégorique la formation d'Eve d'une côte d'Adam et le rôle du serpent tentateur [1] ; mais, à part quelques exceptions très rares, le torrent des Pères et des docteurs a cru aux faits tels qu'ils sont racontés [2], et en cela ils ont eu raison. Ce n'est point le caractère surnaturel des événements qui doit nous empêcher ici d'y ajouter foi. La création de la première femme fut nécessairement surnaturelle.

Pourquoi Dieu choisit-il le mode de création que rap-

1. Nous avons reproduit les textes d'Origène et de Cajétan, ainsi que ceux des auteurs qui attestent que leur opinion n'a jamais été condamnée, dans le *Manuel biblique*, n[os] 286, 291, 5[e] éd., t. I, p. 434, 445.

2. Voici ce que dit Suarez, réfutant spécialement Cajétan : « Sententia catholica est, verba illa Scripturæ esse ad litteram intelligenda. Ac proinde vere ac realiter tulisse Deum costam Adæ et ex illa corpus Evæ formasse. » Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. II, n° 3. *Opera omnia*, éd., Vivès, t. III, 1856, p. 177.

porte l'auteur sacré plutôt que tout autre? Si nous ne pouvions l'expliquer, nous ne pourrions rien conclure de notre ignorance contre le fait lui-même; mais la raison en est évidente et pour ainsi dire palpable, comme l'a très bien montré Lacordaire :

[La création d'Ève donne] la pluralité à l'homme sans détruire son unité... Prenant pour exemplaire de la société humaine l'ordre éternel de la société divine, [Dieu] entendait qu'il n'y eût pas seulement unité morale dans les relations de l'homme à l'homme ; mais que ces relations prissent leur source dans une unité substantielle, imitatrice autant que possible du lien qui rassemble les trois personnes incréées dans une ineffable perfection. L'humanité devait être unie par la nature, par l'origine, par le sang, et ne former de tous ses membres, au moyen de cette triple unité, qu'une seule âme et qu'un seul corps. Ce plan était conforme au but général de Dieu, qui était de nous créer à son image et à sa ressemblance, afin de nous communiquer tous ses biens ; il était digne de sa sagesse autant que de sa bonté, et quand je songe qu'une vulgaire impiété a pu rire de l'acte magnifique qui en fait la réalisation, je me sens pris d'une pitié profonde pour l'abaissement où tombe l'intelligence qui méconnaît celle de Dieu [1].

§ II. — LA CHUTE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Pour ce qui regarde l'histoire de la tentation et de la chute, il ne faut pas nous étonner non plus si nous y rencontrons des éléments merveilleux. L'homme, d'après le premier dessein du Créateur, ne devait pas avoir ce funeste penchant intérieur au mal qui est notre douloureux apanage. Et cependant Dieu, l'ayant fait libre, voulait éprouver sa fidélité. Comment pouvait-il l'éprouver, puisque ni Adam ni Eve ne sentaient l'aiguillon de la concupiscence? Il ne le pouvait qu'en permettant à un agent étranger, au démon, de les tenter. Mais comment le démon,

1. *Conférences de Notre-Dame*, Conf. LI, Paris, 1848, t. III, p. 209-210.

pur esprit, pouvait-il les tenter, si ce n'est en revêtant une forme sensible ou en se servant de l'intermédiaire d'un être animé? Et comment enfin Dieu pouvait-il éprouver la fidélité de sa créature raisonnable et libre d'une manière plus naturelle et si l'on peut dire plus logique, qu'en lui demandant un acte extérieur d'obéissance, facile en soi, consistant à ne pas manger d'un fruit défendu, que l'obéissance due au créateur interdisait de goûter, mais que toutes les passions humaines, excitées par le tentateur, l'orgueil, la sensualité, la curiosité, l'esprit d'indépendance devaient faire désirer à l'homme et à la femme de savourer?

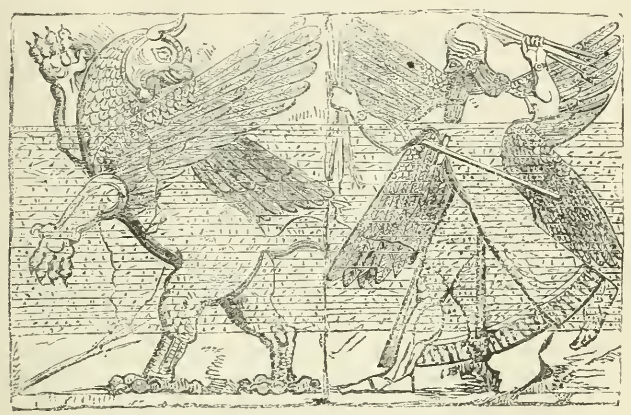
La tradition catholique n'a donc pas été déraisonnable en prenant au sens littéral le récit de la Genèse. Elle a pensé avec raison que, puisque ce qui précède et ce qui suit ce récit est historique, non mythologique, il y avait lieu de croire que ce récit lui-même n'est pas un mythe, mais l'expression pure et simple de la vérité.

On peut dire que les traditions anciennes de l'humanité justifient l'interprétation générale de l'Église, car les peuples les plus antiques ont conservé pour la plupart le souvenir d'un âge d'or primitif et d'un premier péché, qui n'est qu'une réminiscence de l'Éden de la Genèse. Cette réminiscence est plus ou moins vague sans doute, mais elle n'en est pas moins très importante. Les monuments assyriens, découverts dans ces dernières années, nous représentent souvent un dieu luttant contre un dragon (Fig. 93) et la séduction des premiers humains paraît souvent attribuée au dragon Tihamat [1]. Le rôle du serpent lui-même n'est pas inconnu aux traditions primitives.

On objecte, il est vrai, que tous les souvenirs primitifs, chez quelque peuple que ce soit, sont allégoriques et mythologiques et que le peuple hébreu ne peut pas faire seul

1. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 240.

exception à la règle générale, mais nous pouvons bien demander : Pourquoi pas? De ce que toutes les religions se glorifient d'être vraies, s'ensuit-il qu'elles soient toutes fausses sans exception? Nous soutenons expressément que la Bible n'est pas un livre comme les autres livres, de même que la religion chrétienne n'est pas une religion comme les autres. Nous croyons que la Genèse seule nous donne



93. — Combat de Bel contre le Dragon. Bas-relief assyrien.

l'explication de la véritable origine du mal sur la terre, tandis que toutes les autres explications imaginées par les philosophes ou inventées par le peuple n'expliquent rien.

On fait un autre reproche à la Genèse, c'est de blesser le sens moral en nous rendant responsables d'une faute que nous n'avons pas personnellement commise. Voici ce que disent MM. Littré et Alexandre Dumas fils :

Notre sens intellectuel, formé par l'expérience et par la raison, ne peut admettre que le serpent ait pris la parole pour séduire Ève, quand même on supposerait que le diable s'était emparé du corps du pauvre reptile pour le faire servir à ses mauvais desseins. Mais notre sens moral, tout autant que notre in-

telligence, se refuse à penser que la postérité d'Adam ait été punie pour une faute d'Adam par un être à qui l'on attribue la suprême justice et la suprême bonté [1].

Nous, les descendants de ce premier homme, nous porterons jusqu'à la fin des siècles le signe, et nous subirons éternellement la peine de cette première faute [d'Adam et d'Ève]! C'est bien difficile à croire, Monsieur l'abbé. Ou l'auteur de l'univers que nous connaissons et admirons tous les jours de plus en plus s'est trompé, ou l'auteur du livre qui raconte ces choses a été induit en erreur. Croyez-le bien, l'erreur vient de l'auteur du livre, et il ne faut pas vous étonner, si pendant que vous et d'autres âmes pieuses et fidèles continuez à croire à ces origines, des esprits plus curieux, plus tourmentés, plus convaincus de la grandeur de Dieu, en cherchent d'autres plus rationnelles et plus équitables [2].

Quoi que puissent dire et prétendre les rationalistes, Moïse a vu mieux et plus loin qu'eux ; Dieu lui a révélé la vérité et il nous la fait connaître. Certes, nous n'en disconviendrons pas, il y a au premier abord quelque chose de mystérieux et même de terrible dans cette solidarité qui nous rend partiellement responsables, après tant de générations écoulées, d'une faute que nous n'avons pas commise. Mais les ennemis de la Bible ne prennent pas garde, lorsqu'ils attaquent cet admirable chapitre II de la Genèse qui nous en apprend plus sur l'homme et sur l'humanité que toutes les philosophies ensemble, ils ne prennent pas garde que Moïse proclame une vérité incontestable, la loi de la solidarité, une des plus grandes lois qui régissent le monde. Les corps célestes s'attirent et se meuvent réciproquement selon les lois de la gravitation universelle. Les hommes ne sont pas non plus indépendants et isolés ; ils

1. E. Littré, *Du mythe de l'arbre de vie et de l'arbre de la science du bien et du mal dans la Genèse* (*Philosophie positive*, nov. 1880, p. 329).

2. Alexandre Dumas fils, *La question du divorce*, 15e éd., in-8°. Paris, 1880, p. 24-25.

exercent naturellement les uns sur les autres une influence efficace, soit pour le bien, soit pour le mal. L'univers entier est comme un grand organisme où tout se tient, tout se lie, tout s'enchaîne, et de même que tout l'individu sent la douleur, quand une de ses parties est atteinte, de même un désordre local peut engendrer un trouble général, s'étendant bien au-delà de la sphère où il a pris naissance. Ce n'est donc pas seulement dans le cas particulier du péché originel que nous sommes solidaires et que le Créateur nous fait porter le poids des péchés de nos pères, c'est dans une multitude d'occasions et de circonstances. Nous jouissons de leurs vertus, nous souffrons de leurs défauts et de leurs vices. Les parents transmettent à leurs fils leur santé ou leurs maladies natives, parfois quelque chose de leurs bonnes ou mauvaises dispositions morales. Le passé a dans l'histoire des peuples et des individus un long retentissement. Dans la famille, la gloire et l'honneur sont un héritage comme les biens et la richesse, et l'infamie du nom s'imprime comme un stigmate de honte sur le front des enfants. Dans la société, la prospérité de tous dépend du gouvernement de quelques-uns ; de bonnes ou de mauvaises lois, faites par quelques hommes ou même par un seul, sauvent ou perdent un peuple ; les fautes des chefs retombent en calamités sur la tête de ceux qu'ils conduisent et des nations entières gémissent pendant des siècles sous le poids de crimes anciens. Une victoire ou une défaite peut fixer pour des générations le sort de tout un pays. Ces brillantes populations de l'Asie Mineure, qui jetaient tant d'éclat au commencement de notre ère, ont vu leur civilisation s'éclipser, parce qu'elles ont manqué de force pour résister au croissant, et leurs descendants avilis sont à peine aujourd'hui encore l'ombre de ce qu'elles ont été elles-mêmes. Si Charles Martel n'avait pas écrasé dans les champs de Poitiers les Arabes d'Espagne, que se-

rions-nous devenus nous-mêmes? L'invasion musulmane n'aurait-elle pas tari dans sa source ce grand fleuve de la civilisation qui a coulé depuis à pleins bords au milieu de l'Europe avec tant de magnificence ? Nous avons donc triomphé avec les Francs de Charles, comme les victimes actuelles du joug pesant de Mahomet ont été vaincues et asservies en la personne de leurs ancêtres.

Telle est la loi de la solidarité humaine, loi générale et universelle qui n'est bornée ni par le temps ni par l'espace, qui s'applique à l'homme, à la famille, à la société ; qui rend dans une certaine mesure les enfants responsables des fautes de leurs pères, les sujets responsables des fautes de leurs rois ou de leurs chefs, les uns et les autres héritiers de leurs mérites et de leurs vertus ; elle explique en partie la déchéance comme l'anoblissement des races, la prospérité et la puissance des nations comme leur faiblesse et leurs malheurs.

« Ce sont là des faits qui s'imposent ; il est impossible de le contester. La loi qui les régit se justifie sans peine, parce que la solidarité est en soi une bonne et sage institution. Grâce à elle, le genre humain n'est pas seulement une agglomération incohérente d'individus étrangers les uns aux autres, mais une famille étroitement unie où les biens de chacun tournent à l'avantage de tous. Dieu l'a instituée dans cette vue ; c'est la perversion de la volonté humaine qui en abuse et en tire des effets pernicieux. Il en est à cet égard de la solidarité comme de la liberté qui, elle aussi, est une chose excellente malgré l'abus lamentable qui en est fait. Aussi, d'un commun accord, les hommes acceptent ces faits sans protester ; mieux encore, ils y conforment librement leur conduite. Le coupable est frappé par la société dans ses biens, dans son honneur, dans sa vie, et ses enfants sont condamnés par la loi et par l'opinion à subir le contre-coup de sa ruine et de son infamie ; toute la po-

pulation d'une ville est châtiée pour une rébellion à laquelle beaucoup n'ont point pris part; on inflige à un peuple les calamités de la guerre, pour venger une injure dont ses représentants sont seuls personnellement coupables, et nul ne crie à l'injustice. C'est que tous portent profondément imprimé le sentiment de l'unité dans la famille, dans la cité, dans la nation.

» Le péché originel s'explique à l'aide de ces principes. Il est la conséquence de la solidarité qu'il a plu à Dieu, créateur et souverain maître, d'établir entre le premier homme et la postérité qui devait naître de lui. Cette conduite de Dieu pourrait présenter quelque difficulté, si les victimes de la solidarité originelle se trouvaient lésées dans leur droit strict et individuel de créatures. Mais non : les biens dont le genre humain demeure privé par la faute de son chef ne lui étaient point dus. Le Créateur était libre de les refuser purement et simplement; à plus forte raison en pouvait-il faire dépendre la possession de telle ou telle condition à son gré. Si donc Dieu n'avait pas relevé la postérité d'Adam après la chute, il l'aurait laissée privée de ces dons excellents et gratuits; mais, selon le sentiment d'une école théologique nombreuse et autorisée, il ne lui aurait rien ôté de ce que les attributs divins réclament pour la créature exempte de péché.

» Il est vrai que l'état où le genre humain se trouve réduit est présenté par l'enseignement catholique comme un véritable état de péché. Mais ce point n'entraîne aucune difficulté pour qui considère l'espèce très particulière de péché dont il s'agit. Il y a dans notre état déchu matière à péché, parce que le premier bien dont les hommes naissent privés est une sainteté supérieure, impliquant l'idée de rectitude morale; mais cette privation n'est effectivement imputée à péché qu'autant qu'elle est volontaire. Or elle n'est pas volontaire par la volonté personnelle de chacun, mais par

la volonté de toute la race, moralement personnifiée dans son chef. C'est donc proprement un péché de famille, un péché de race, et non directement et proprement un péché personnel ; c'est le péché du genre humain, ou comme dit Saint Thomas, dont nous exposons ici la doctrine, c'est le péché de la *nature* et non de la *personne*[1]. Si la théologie admet que tout homme naît coupable, c'est seulement dans la mesure et en la manière que comporte cette explication. En vérité il n'y a rien là dont la saine raison se puisse offenser» (M. Boisbourdin)[2].

ARTICLE IV

LE PARADIS TERRESTRE

§ I. — LA NARRATION BIBLIQUE DU PARADIS TERRESTRE EST-ELLE D'ORIGINE IRANIENNE?

Afin de mieux établir que le récit de la Genèse sur nos premiers parents n'est qu'un mythe, les critiques incrédules ont cherché à découvrir pour le récit biblique une origine étrangère et ils prétendent l'avoir trouvée dans les livres mazdéens de l'Iran. D'après eux, la narration hébraïque est embrouillée et confuse, ce qui démontre qu'elle n'est pas originale. Le rédacteur final s'est perdu au milieu des arbres du Paradis. M. de Gubernatis insiste sur cè point:

Ce que nous devons avant tout relever, c'est la confusion perpétuelle entre l'arbre de vie et l'arbre de science, entre l'arbre de la génération, du péché et de la pudeur, et l'arbre de la sagesse suprême, entre l'arbre dont le fruit est défendu et l'arbre dont la feuille couvre les parties du corps qui doivent être cachées. Au milieu du Paradis, il y a deux arbres, celui de la vie et celui de la science ; les deux arbres en font évidemment

1. In. 2. dist. 30, q. 1. a. 2. Cf. *de Malo*, q. 1. a. 4.

2. Voir Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, Conf. LXV, dernière partie, Paris, 1848, t. III, p. 615-625. Cf. E. Méric, *La chute originelle et la responsabilité humaine*, 3e éd., in-12, Paris, 1877.

un seul, de même que la *musa paradisiaca* ou figuier d'Adam, comme on l'a appelé, et la *musa sapientum* ont servi à désigner un seul et même arbre, le bananier. Le créateur commence, dans le récit biblique, par défendre à Adam de toucher à *l'arbre de la science*, et finit par placer l'ange à l'épée flamboyante devant le Paradis pour qu'il garde la route qui mène à *l'arbre de la vie*. Adam après avoir péché,se couvre des feuilles du figuier et se cache au milieu du Paradis, c'est-à-dire précisément près des arbres et à la place même où il a dû pécher. L'identification des deux arbres du Paradis terrestre nous semble donc évidente [1].

Nous ne voyons pas comment les « deux arbres du paradis n'en font évidemment qu'un seul, » parce que le bananier porte deux noms ; nous ne voyons pas davantage comment la défense, faite à Adam avant la chute, de toucher à l'arbre de la science et l'ordre que reçoivent les Chérubins d'empêcher le premier homme, après sa chute, de manger du fruit de l'arbre de vie prouvent que l'arbre de la science qui a fait pécher nos premiers parents est le même arbre que celui de vie qui l'empêcherait de mourir ; mais cette identification est essentielle à la thèse rationaliste. M. Renan va nous expliquer pourquoi :

Le mythe du jardin d'Éden présentait dans les traditions une assez forte variante. Selon une version, l'arbre central du paradis était l'arbre de vie ; selon une autre, c'était l'arbre de la distinction du bien et du mal. Le rédacteur jéhoviste prend le parti de les mettre tous les deux au milieu ; dans la suite du récit, les deux arbres se confondent et se distinguent tour à tour[2].

D'où proviennent donc ces contradictions, d'après M. Renan ? Elles proviennent de ce que le mythe du paradis

1. A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes*, 2 in-8°, Paris, 1878-1882, t. I, p. 3. Contre ces assertions, voir *Archivio di letteratura biblica*, t. IV, p. 321-331.

2. E. Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 mars 1886, p. 247-248.

terrestre n'est pas d'origine israélite ; il est d'importation étrangère et les narrateurs ont mal cousu ensemble les éléments qui leur ont été fournis par les sources auxquelles ils les ont empruntés. Le mythe du paradis terrestre et des arbres extraordinaires qui y portent leurs fruits merveilleux est tiré de la mythologie iranienne. M. Littré a entrepris de le prouver dans une étude spéciale :

La rédaction biblique est un document de seconde main ; l'original est dans l'Éran. D'après la conception éranienne, le paradis est situé au point de départ des deux grands fleuves (l'Indus et probablement l'Araxe), à l'Albourdj, montagne mythologique qui borne la terre vers le nord... Là est la demeure des génies... Ni nuit ni ténèbres n'y sont ; il n'y souffle aucun ven brûlant ni glacial, on y trouve la fontaine Ardviçura, d'où provient sans doute l'idée des fontaines de vie et de jouvence; c'est là aussi que séjourna Yima, un des patriarches éraniens, dans son temps heureux. Voilà manifestement le type de l'Éden biblique... Toutes les conceptions sont de l'Éran à la Palestine et non de la Palestine à l'Éran ; elles portent, comme on voit, l'empreinte de leur origine.— Là ne s'arrêtent pas les ressemblances. L'Albourdj, cette montagne mythologique qui, comme je l'ai dit, soutient le paradis, offre deux arbres, croissant dans le voisinage l'un de l'autre. L'un porte le nom de l'arbre Tout-Bien, Toute-Semence,... l'autre est le *haoma* ; celui qui en mange devient immortel ; il sert surtout dans la résurrection pour ranimer les corps des trépassés ; il croît dans la fontaine Ardviçura. Ces conceptions mythologiques sont reproduites dans leurs traits essentiels par la Genèse... M. Spiegel note que, dans les livres éraniens aussi, l'arbre de vie est gardé : des grenouilles mythologiques en font sans cesse le tour, pour empêcher qu'un crapaud, créé par le mauvais principe, ne l'endommage; et il ajoute: « Il est aisé de voir que les chérubs occupent exactement la même place dans la Genèse. » — Le *hom* ou *haoma* des Éraniens est le *soma* des Indiens, qui joue un rôle essentiel dans le sacrifice brahmanique... Sa conclusion... est que cet arbre, qui figure dans les cosmogonies et qui semble appartenir au monde surnature

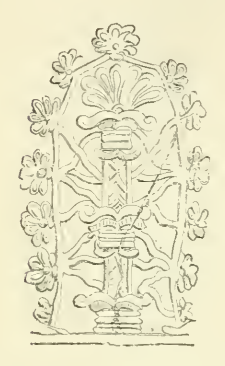
et divin, et renfermer, d'origine, quelque idée suprême, n'est au contraire, d'origine, qu'un végétal réel, employé dans les sacrifices, et qui, de cet office, a passé à l'office cosmogonique et de la réalité à l'idéalité — [L'identification du second arbre génésiaque avec le second arbre avestique n'est pas] douteuse, mais ce second arbre dans le Zend-Avesta et dans la Bible diffère de nom et d'usage... C'est l'Éran qui a la priorité dans la conception du paradis terrestre ; la Judée la lui emprunte et la modifie pour son usage. Dans le paradis biblique comme dans le paradis éranien sont deux arbres, l'arbre de vie qui est commun aux deux paradis, et l'arbre dit Toute-Semence ou Tout-Bien, qui appartient au paradis biblique. Ce parallélisme dans le même emplacement, fait reconnaître les objets malgré les déguisements qui sont survenus [1].

Nous n'avons garde de nier qu'il existe une parenté entre la tradition iranienne et le récit de la Genèse, mais cette parenté n'est pas de la nature que supposent M. Littré et certains savants, plus versés dans les études indo-européennes que dans la connaissance de l'archéologie sémitique. Si le Zend-Avesta, comme il est certain, nous a conservé le souvenir du Paradis terrestre et des arbres mystérieux que Dieu y avait plantés ; si la Genèse nous a raconté aussi le séjour de nos premiers parents dans l'Éden et leur chute funeste, ce n'est pas parce que l'un a puisé dans l'autre, mais parce que l'un et l'autre ont reproduit la tradition antique, telle qu'elle leur était parvenue, c'est-à-dire pure dans le récit de Moïse, altérée dans celui de Zoroastre.

D'abord, en ce qui concerne les arbres paradisiaques, les Hébreux n'ont pas eu à les emprunter à l'Iran, par la raison qu'ils étaient comme une partie de leur héritage

1. E. Littré, *Du mythe de l'arbre de vie*, *Philosophie positive*, t. v, nov. 1869, p. 340-344. Littré analyse à sa manière dans cet article ce qu'avait dit Fr. Spiegel, *Genesis und Avesta*, dans *Das Ausland*, 1868, t. XLI, n°s 12, 18, 19 et 22, p. 265 et suiv. Outre la création, Spiegel, traite aussi du déluge, p. 656.

paternel. Abraham en avait certainement rapporté le souvenir de la Chaldée, sa patrie, où il formait une des croyances les plus vivaces et les plus populaires. L'arbre sacré est une des représentations les plus fréquentes sur les monuments assyro-chaldéens[1]. On peut le voir plusieurs fois répété dans tous les musées d'Europe qui contiennent les débris de l'art ninivite et babylonien et dans les grands recueils qui reproduisent les bas-reliefs exhumés des ruines des palais royaux des bords du Tigre et de l'Euphrate. Ce n'est donc que par une erreur historique flagrante que l'on peut prétendre que les Israélites ont emprunté à des étrangers ce qui faisait partie de leurs traditions de famille.



94. — Arbre sacré assyrien.

Mais si les arbres de l'Éden ne sont pas d'origine mazdéenne, le serpent, du moins, ne l'est-il pas? M. Bréal se prononce pour l'affirmative :

Le récit contenu dans le troisième chapitre de la Genèse offre avec les croyances mazdéennes, un rapport trop frappant pour que nous puissions nous refuser à y voir une infiltration des idées iraniennes.. Le serpent rappelle *Ahriman* par sa forme et par son rôle... Le caractère de la narration juive semble indiquer une provenance étrangère. Le mythe est naïvement défiguré, et certaines circonstances fabuleuses sont rapportées par l'historien sans qu'il en comprenne le sens. Ainsi le serpent, tout en jouant le rôle d'*Ahriman*, est simplement présenté comme *le plus rusé des animaux que l'Éternel Dieu avait faits*. Ces paroles de Dieu : *Je met-*

1. Voir Figure 94, d'après un bas-relief du Musée du Louvre; et cf. les détails que nous avons donnés à ce sujet dans la *Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 130-247.

trai une inimitié entre toi et la femme, et entre ta semence et la semence de la femme: cette semence te brisera la tête et tu lui mordras le talon, sont comme une réminiscence vague de la guerre éternelle qu'*Ahriman* fait au genre humain. La narration biblique porte le caractère d'un récit pris de seconde ou de troisième main et altéré par la circulation. C'est le tableau de l'invasion d'*Ahriman* dans le monde, interprété par le peuple hébreu dans le sens du monothéisme, et arrangé en apologue. Au reste, quand les Juifs se trouvèrent plus tard mêlés aux Perses et pénétrés en tous sens par leurs croyances, ils ne s'y trompèrent pas et d'instinct ils reconnurent Satan dans le serpent et un *paradis* dans le jardin d'Éden [1].

Malgré les assertions si confiantes des incrédules, l'histoire du serpent tentateur n'est pas un mythe emprunté au mazdéisme. Un savant qui fait autorité dans ces matières, Mgr de Harlez, l'a savamment démontré :

Cette opinion pouvait se soutenir il y a quelques années ; mais aujourd'hui les textes chaldéens lui donnent un démenti formel. Le serpent tentateur de la Genèse était connu en Babylonie bien des siècles avant que les Aryas et les Iraniens en particulier eussent touché les frontières des pays sémitiques ou fussent entrés en rapport avec eux. D'ailleurs, si ces auteurs eussent réfléchi un instant, ils auraient [reconnu] toute l'improbabilité de leur thèse. L'attribution au serpent d'un caractère religieux est un fait répandu sur toute la surface de la terre ; pour la plupart des peuples, le serpent est le représentant du mauvais génie ; quelques-uns l'adorent, peut-être à ce titre même. L'Égypte vénérait la vipère à corne [2] et l'*uræus*. Les livres magiques d'Accad sont pleins de formules conjuratoires contre le serpent *am-kahou-ef* et ses congénères ; on peut consulter à ce sujet les livres de MM. Chabas et Devéria. La population touranienne avoisinant la mer Caspienne adorait le redoutable reptible ; les Accads représentaient le dieu Éa (l'in-

1. M. Bréal, *Hercule et Cacus*, dans *Mélanges de mythologie*, in-8°, Paris, 1878, p. 124-125.
2. Hérodote, II, 74.

telligence) sous cette figure. En Babylonie, on adorait un énorme dragon [1]. On le voit, si les Juifs avaient voulu emprunter quelque part la croyance au serpent mythique, ils n'avaient pas besoin de passer les grands fleuves de la Mésopotamie et de pénétrer dans les montagnes caspiennes... Nous avons vu plusieurs fois qu'Anromainyus [Ahriman] n'est traité de serpent ou représenté comme tel ni dans l'Avesta, ni même dans le tardif *Boundehesh* [2].

§ II. — DANS QUELLE PARTIE DU MONDE ÉTAIT SITUÉ LE PARADIS TERRESTRE.

Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion des savants sur la situation précise du Paradis terrestre [3] ; parce que cette question est une question d'érudition, non d'apologétique ; il suffit à notre but de montrer que les objections soulevées par les incrédules contre le récit de la Genèse sont sans fondement. Or, quel que fût le site géographique de l'Éden, — c'est là un problème sur lequel les avis peuvent être partagés, — il y a du moins un point certain, c'est que l'auteur sacré le place en Asie. Nous devons donc établir que l'Asie a été réellement le berceau de notre espèce. En démontrant plus haut l'unité de l'espèce humaine, nous avons prouvé par là même la fausseté des théories polygénistes qui supposent que diverses espèces d'hommes sont autochtones dans les lieux où on les rencontre

1. « Dan. XIV, 22. En Grece, nous pourrions citer le serpent d'Épidaure, les deux serpents d'Athènes et ceux du caducée. Le serpent, bon ou mauvais génie, se rencontre en Italie, en Gaule, en Germanie, chez les Slaves, en Afrique, en Asie, en Amérique. On peut consulter à ce sujet Fergusson, *Tree and serpent worship*, Londres, 1868; Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, ch. VI; Grimm, *Deustche Mythologie*; Brinton, *Myths of the New World*; Müller, *Amerikanische Urreligionen*, etc. »

2. *Les origines du Zoroastrisme*, dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1880, p. 153-153.

3. Les opinions diverses sur ce sujet ont été exposées dans le *Manuel biblique*, 5e éd., n° 287, t. I, p. 437, et dans *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 216-229.

encore la plupart. Il nous faut maintenant montrer que le premier couple humain, d'où nous sommes tous descendus, a été créé en Asie. M. Carl Vogt, au congrès des naturalistes allemands tenu à Inspruck, en 1868, a contesté cette vérité généralement reconnue et soutenu que la civilisation est d'origine africaine :

Nous pouvons démontrer avec certitude que notre première civilisation n'est pas, comme on l'avait jadis enseigné, originaire de l'Asie, mais qu'elle vient évidemment de l'Afrique, c'est-à-dire du sud du bassin de la mer Méditerranée. D'une part, nous pouvons peut-être démontrer, par l'étude des plus anciennes couches, que l'émigration humaine est venue peu à peu de cette région ; d'autre part, nous pouvons maintenant, en suivant la civilisation primitive, établir (comme Heer l'a fait par l'étude des anciennes plantes cultivées dans les habitations lacustres), que ces plantes ne viennent pas de la haute Asie, comme on le disait jadis, et comme on continue de le répéter dans bien des livres, mais bien de l'Afrique, c'est-à-dire de la région méridionale, et en partie de l'Égypte [1].

D'autres savants ont imaginé de placer le berceau de l'humanité dans les régions intertropicales et ils ont supposé un continent aujourd'hui submergé, situé sous l'équateur, au sud de l'Asie actuelle ; ils l'ont appelé la *Lémurie*. Là, disent-ils, là seulement, l'homme encore enfant a pu vivre, se mouvoir et se propager. La douceur du climat le dispensait de couvrir sa nudité et d'habiter des maisons ; les racines nourricières et les fruits étaient à la portée de sa main ; il put croître et grandir jusqu'à ce qu'il fut capable d'affronter ailleurs la grande lutte pour l'existence. Cette hypothèse a le tort de contredire les faits. L'étude des populations actuelles et de leur langue, confirmant les données bibliques, amène les savants les plus sérieux et les

1. C. Vogt, *L'histoire primitive de l'homme*, dans la *Revue des cours scientifiques*, t. VI, 1868-1869, p. 816.

plus autorisés, « à placer le berceau de l'espèce humaine en Asie, dit M. de Quatrefages, non loin du grand massif central de ce continent et dans le voisinage de la région où prennent naissance tous les principaux fleuves qui le sillonnent au nord, à l'est et au sud. » Voici comment s'exprime à ce sujet l'illustre anthropologiste :

Les trois types physiques fondamentaux humains, le Blanc, le Jaune et le Noir sont représentés autour de ce massif par des populations tantôt pures, tantôt métissées à des degrés divers. Au nord, au nord-est, au sud-est, sont répandues des populations jaunes, dont le type est plus ou moins altéré par le mélange avec les Blancs allophyles... A l'ouest, le même type s'est croisé sur de larges espaces avec les Blancs aryans ou sémites. Les Aryans au sud et au sud-ouest, les Sémites au delà dans la même direction complètent la ceinture. Les Noirs, partout rompus, dispersés et le plus souvent métissés de Jaunes, plus rarement de Blancs, ont laissé leurs traces, sur un large espace, au sud sur le continent, et aussi dans les îles bengalaises, les archipels malais et jusqu'au Japon.

Les trois types linguistiques, ainsi qu'une foule de langues dérivées qui les relient l'une à l'autre, sont représentés dans les mêmes régions. A l'ouest, au nord-ouest, au nord-est, à l'est règnent les langues agglutinatives ; au sud-est, les langues monosyllabiques. Le domaine des langues à flexion commence au sud-ouest et forme au sud de l'Himalaya une bande dont la position suffirait presque pour indiquer qu'elle est le résultat d'une conquête. Le centre lui-même est occupé par des peuples jaunes, peut-être métissés de Blancs allophyles, au moins sur quelques points, et qui parlent des langues agglutinatives au nord, des langues monosyllabiques au sud. Aucune autre partie du monde ne présente rien de pareil... Ainsi tout concourt à faire admettre que les vieilles populations ont pris naissance dans le voisinage du grand massif asiatique et ont ensuite irradié en tout sens, emportant chacune avec elle la forme du langage qu'elle avait atteinte... [Cependant] en plaçant notre premier berceau dans l'Asie centrale, on laisserait sans explication

bien des faits révélés par les études préhistoriques... Les résultats auxquels sont arrivés les paléontologistes ont jeté un jour tout nouveau sur ce problème, en permettant de reporter bien plus au nord nos origines géographiques,... [mais] tout nous ramène à l'Asie [1].

Dans un autre de ses ouvrages, l'*Unité de l'espèce humaine* (1861), M. de Quatrefages avait déjà montré comment la géologie zoologique oblige à croire au « cantonnement primitif » de l'espèce humaine, comme à son unité. Ces points établis justifient la conclusion suivante :

De ces deux faits fondamentaux, démontrés en dehors de toute idée préconçue, de tout dogme religieux comme de tout système philosophique, il résulte que l'homme, parti de son centre de création situé très problablement dans les hautes régions de l'Asie, n'a occupé le reste du monde que peu à peu et de proche en proche. En d'autres termes, le peuplement du globe s'est fait par voie de migration [2].

De l'Asie, le genre humain a pu aisément rayonner sur toute la surface de notre globe. L'Asie occidentale est comme le centre de notre monde habité [3]. Au nord, tous les continents convergent et offrent des chemins à l'homme dans toutes les directions. En un point, au détroit de Behring, ils se rapprochent tellement les uns des autres qu'il n'y a plus entre eux qu'un intervalle de quelques kilomètres : on est là en Europe et en Amérique. Au sud, l'Arabie forme comme un pont naturel pour conduire l'Asiatique dans la vallée du Nil et de là au cœur même de l'Afrique. Plus au sud encore, par delà les promontoires de la côte asiatique, sont semées les brillantes îles de l'Archipel, séparées seu-

1. A. de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, in-8°, Paris, 1887, p. 132-134.

2. A. de Quatrefages, *Les Polynésiens*, in-4°, Paris (1866), p. 2-3.

3. Les grandes révolutions géographiques qui ont bouleversé la face de notre planète sont antérieures aux migrations de l'homme.

lement les unes des autres par des mers relativement petites et reliées par une chaîne continue à l'Australasie. Au sud-est du berceau de l'humanité, l'Inde s'ouvrait aux premiers hommes et plus loin s'étendaient les riches plaines de la Chine. En remontant de proche en proche le courant de la civilisation, autant qu'il est possible de le faire pour ces temps reculés, nous arrivons toujours à l'Asie, qui est le foyer de la civilisation, comme le berceau de l'humanité : *Ex Oriente lux.* Si nous recherchons, par exemple, d'où viennent les animaux domestiques qui ont toujours été d'un grand secours pour l'homme, nous sommes aussi ramenés vers la patrie primitive de notre espèce. Presque tous en sont originaires, c'est-à-dire quinze mammifères et neuf oiseaux : le chien, le cheval, l'âne, le porc, le chameau, le dromadaire, la chèvre, le mouton, le bœuf, le zèbre, le buffle, le renne, le yak, l'arni et le gayal, parmi les mammifères; le pigeon, la poule, le paon, la tourterelle à collier, l'oie cygnoïde, le faisan ordinaire, le faisan doré, le faisan argenté, le faisan à collier parmi les oiseaux.

Ce n'est pas par le nombre seulement que se distingue la liste des espèces domestiques d'origine asiatique. Ce qui frappe avant tout, c'est qu'elle comprend les espèces les plus utiles, celles qui ont permis à l'homme de se réunir en sociétés compactes, comme nos bêtes à chair, à lait, à laine, le cochon, le bœuf, le mouton, avec leurs succédanés et celles dont il s'est servi pour lutter contre toutes les autres, le cheval et le chien. Toutes ces espèces précieuses appartiennent à la catégorie de celles dont la domestication remonte à une époque indéterminée et se perd dans la nuit des temps préhistoriques [1].

1. A. de Quatrefages, art. *Races*, dans le *Dictionn. encyclop. des sciences méd.*, 3e série, t. I, 1874, p. 365. — C'est en Asie, et seulement en Asie, que le blé, la plante nourricière par excellence, est indigène, d'après quelques-uns, quoique d'après le plus grand nombre on ne l'ait rencontré nulle part à l'état sauvage.

Les métaux étaient connus en Asie dès la plus haute antiquité. Une figurine votive en métal, trouvée par M. de Sarzec à Tell-Loh, et représentant un personnage divin agenouillé, est en cuivre pur, sans étain, d'après l'analyse qu'en a faite M. Berthelot[1]. Or, elle porte gravés les noms des rois Gudéa et Dungi, ce qui prouve qu'elle est extrêmement ancienne, et de beaucoup antérieure à Abraham. Non seulement les métaux étaient connus en Asie, mais c'est de là que nous en sont venus l'usage et en partie les noms[2]. Sans doute, nous ne remontons pas par là jusqu'aux origines de l'humanité; il s'en faut d'autant plus que le déluge a détruit l'humanité primitive à l'exception de la famille de Noé; mais l'humanité nouvelle s'étant propagée à peu près dans les lieux mêmes où elle avait été créée, il n'est pas inutile de rappeler que c'est en Asie, non en Afrique ou en Égypte, que nous retrouvons les plus anciennes traces de notre civilisation. Aussi reconnaît-on généralement qu'on ne peut placer le berceau de l'homme ni en Europe, ni en Amérique, ni en Océanie ni dans l'Inde[3]. Et les ennemis de la Bible eux-mêmes, à part quelques rares exceptions, avouent que l'Asie a été le berceau de l'humanité.

1. *Académie des Inscriptions* (*Journal officiel*, 3 janvier 1887, p. 30).

2. Voir sur les origines asiatiques de la civilisation, Sayce, *The Phœnicians in Greece*, dans la *Contemporary Review*, décembre 1878, p. 60-76. — Quant aux origines de la civilisation des Gaules, voici ce que dit M. A. Bertrand, *Discours d'ouverture de l'école du Louvre*, 1883, p. 104 : « On croit généralement et l'on enseigne encore que les germes de la grande civilisation nous ont été apportés par la colonie phocéenne de Marseille. L'archéologie démontre que la Gaule n'a rien dû aux colonies grecques de la Méditerranée en dehors de la monnaie et de l'alphabet. Le progrès nous est venu par la voie du Danube, à la suite d'immigrants et de conquérants de race celtique, Celtes et Gaulois. Le foyer de lumière a été pour nous, non la Grèce ou l'Italie, mais le fond de la mer Noire et dans le lointain la Perse et l'Assyrie. »

3. O. Peschel, *Völkerkunde*, 5e éd. par A. Kirchhoff, in-8°, Leipzig, 1883, p. 40-41.

J'admets que le genre humain a eu une seule patrie primitive... Ce soi-disant « paradis »,... ne peut trouver place ni en Australie, ni en Amérique, ni en Europe ; on peut au contraire, d'après nombre d'indices, le placer dans l'Asie méridionale [1].

On le voit, on n'est pas d'accord relativement à la partie de l'Asie où le premier homme a vu la lumière du jour, mais il y a une unanimité presque complète pour considérer l'Asie elle-même comme notre patrie primitive. Il faut que cette vérité s'impose avec une force exceptionnelle pour rallier ainsi des savants en désaccord sur presque tout le reste.

§ III. — LES CHÉRUBINS, GARDIENS DU PARADIS TERRESTRE.

« Dieu, dit la Genèse, plaça à l'orient (ou devant le) paradis de délices, des Chérubins avec une épée enflammée pour garder le chemin qui menait à l'arbre de vie [2], » afin d'empêcher Adam et Ève d'y rentrer. C'est la première fois que le texte mentionne les *Keroubim*, mais leur nom reparaît souvent, soit dans le Pentateuque, soit dans les autres livres des Écritures pour désigner tantôt des êtres supérieurs qui font partie de la cour céleste, tantôt des représentations figurées, sculptées, gravées ou peintes. D'après les rationalistes, M. Reuss entre autres, les Chérubins qui gardent l'entrée du Paradis terrestre ne sont que des animaux chimériques, comme on en trouve dans toutes les mythologies antiques :

1. E. Hæckel, *Histoire de la création*, p. 613. Il suppose que « la patrie primitive de l'homme a été un continent actuellement submergé par l'Océan Indien ; ce continent était vraisemblablement situé au nord de l'Asie actuelle. » *Ibid.* Contre cette hypothèse, voir A. de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, p. 134. — Sur le berceau de l'humanité, placé à Pamir près de l'Himalaya, voir Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, in-8°, Paris, 1858 ; E. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 3e éd., t. I, p. 476-490 ; G. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 3e éd., p. 132.

2. Gen. III, 24.

Les Keroubs ne sont ni des anges ni des éclairs. Nous devons y voir des êtres fantastiques, tels que les traditions recueillies en Orient par les auteurs classiques [1] les plaçaient dans les contrées septentrionales pour y garder l'or, et tels que les livres hébreux, par exemple, Ézéchiel, chapitre 1er, les décrivent à leur tour, mais dans un autre sens. Leur nom même rappelle celui des griffons, sous lequel ils sont connus dans la littérature grecque et latine. Du reste, notre passage est sans analogie dans l'Ancien Testament, et pourtant on voit que l'auteur parle de ces êtres comme d'une chose connue [2].

Ni M. Reuss ni aucun critique ne peut nous dire en réalité ce qu'étaient les Chérubins de la Genèse et quelle était leur forme, par la raison que ce livre ne nous en dit absolument rien. Or, seul, il aurait pu nous l'apprendre. La tradition ecclésiastique elle-même est loin d'être unanime sur ce sujet et laisse par conséquent le champ libre aux commentateurs. Plusieurs Pères d'une grande autorité, comme saint Éphrem, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise et saint Augustin, suivis aujourd'hui par la plupart des interprètes catholiques [3], croient qu'il s'agit d'anges revêtus d'une forme sensible et armés d'une épée flamboyante pour fermer à nos premiers parents l'accès de l'Éden. Nous ne voyons pas qu'on puisse opposer de difficulté sérieuse à cette interprétation, dès lors qu'on croit à l'existence des anges, mais il faut remarquer néanmoins qu'elle n'est pas de foi et qu'il est loisible, par suite, d'accepter toute autre explication qu'on jugera meilleure, pourvu qu'elle ne soit pas inconciliable avec l'inspiration de Moïse [4]. Théodore

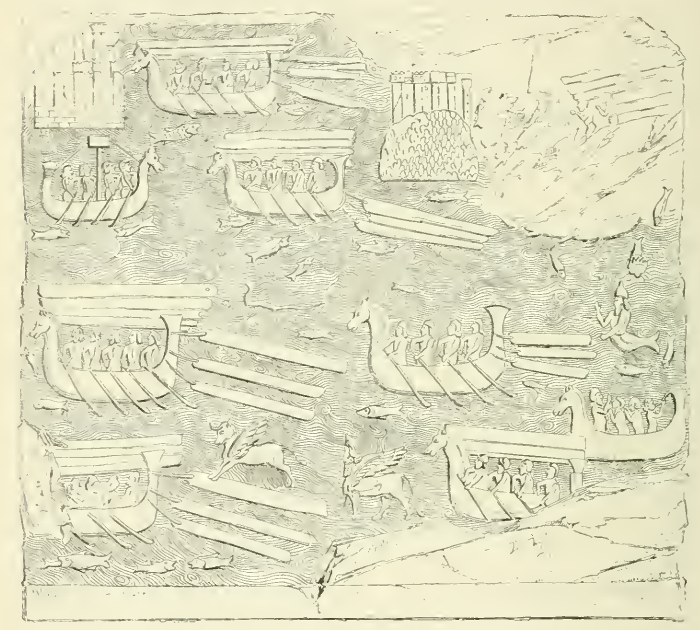
1. « Par exemple, Ctésias, *Ind.*, 12; Hérodote, IV, 13, 27; Eschyle, *Prométhée*, 804; Élien, *Hist. anim.*, IV, 27; cf. Pline, *H. N.* VII, 2, etc. »

2. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 299-300.

3. Voir Corn. a Lapide, éd. Vivès, t. I, p. 244.

4. C'est pour ce motif qu'on ne peut admettre l'explication de M. Reuss, non plus que celle de Rosenmüller, qui suppose qu'il s'agit dans ce passage des environs de Babylone où le naphte s'enflamme

d'Héraclée[1] et Procope de Gaza[2] ont cru que les Chérubins étaient des spectres ou des fantômes terribles, qui paraissaient entourés de flammes ou armés d'un glaive de feu. D'autres, au sentiment desquels s'est rangé saint Thomas, ont pensé que ce glaive de feu désignait une zône de flammes ou une région brûlante qui rendait le paradis inac-



95. — *Kerub* assyrien au milieu des navires transportant des bois. Bas-relief du Musée du Louvre.

spontanément et rend l'abord de cette région impossible. *Scholia in Gen.*, 3e éd., Leipzig, 1821, p. 121-122. Sickler a vu là un volcan, *Ideen zu einem Vulkan, Erdglobus*, p. 6.

1. Dans Théodoret de Cyr, *Quæst.* XL *in Gen.*, t. LXXX, col. 141-144.
2. Procope, *In Gen.* III, 24, t. LXXXVII, col. 228.

cessible [1]. Il est assurément bien difficile de dire ce qu'était ce glaive, insuffisamment décrit par Moïse, mais nous ne sommes pas obligés de le savoir. Quant aux *Kiroubi* des Assyriens [2] et aux griffons des autres peuples, il n'est nullement invraisemblable de supposer qu'ils étaient un souvenir plus ou moins défiguré des anciens gardiens du paradis [3].

Article V.

LES HOMMES ANTÉDILUVIENS

§ Ier. — DE L'ÉTAT DES HOMMES PRIMITIFS.

Une des erreurs les plus répandues de nos jours est celle qui consiste à affirmer que les premiers hommes ont vécu à l'état sauvage. Malgré les traditions primitives qui placent à l'origine des temps un âge d'or, un certain nombre d'anthropologistes ne se représentent nos premiers parents que comme des êtres misérables, grossiers, sans aucune culture, à peine distincts des bêtes contre lesquelles ils ont constamment à lutter. Les peintres naturalistes aiment à nous montrer sur leurs toiles des hommes hideux, à figure bestiale, se disputant des lambeaux de chair saignante et vivant comme des bêtes. Un historien de la civilisation, M. Kolb, nous dit :

1. « Salvis sensus spiritalis mysteriis, ille locus præcipue videtur inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis hujusmodi æstum causantis. » $2_a 2_{æ}$, q. 164, a. 2, ad 5um.

2. Voir Figure 95 un *Kerub* assyrien représenté avec un corps de taureau, une tête humaine et des ailes d'aigle, au milieu de la mer. A gauche est un taureau ailé. Au milieu, à droite, le dieu Dagon. Navires et poissons. A la partie supérieure, deux tours.

3. Cf. *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 241-243; *Archivio di lett. biblica*, t. II, p. 249 et suiv., t. III, p. 57-60

Longtemps avant Darwin, tous les hommes sans préjugés, qui cherchaient à se rendre compte de ce que nous savons des commencements de l'humanité et qui considéraient l'état des peuples sauvages, avaient été amenés à penser que les hommes primitifs devaient être au plus haut degré barbares, grossiers et semblables aux bêtes. Depuis Darwin, il ne peut plus y avoir de doute à ce sujet, alors même qu'on repousse la théorie de l'origine simienne de notre espèce, à l'égard de laquelle beaucoup éprouvent tant de répugnance... Il a fallu beaucoup de temps pour que les eaux de « la notion traditionnelle de la création » commençassent à baisser un peu [1].

Si elles commencent à baisser, ce n'est pas sans beaucoup de fluctuations. L'erreur, comme toujours, se contredit sans cesse. Au siècle dernier, J.-J. Rousseau fit de l'homme sauvage, sortant des mains de la nature, le type idéal de l'innocence, de la pureté, de la simplicité, de la noblesse. Aujourd'hui, tout est changé. Avec la même assurance qu'on suivait Rousseau, il y a cent ans, on déclare maintenant que l'homme primitif n'était qu'une sorte de brute. Les deux affirmations sont également fausses. Ni ange, ni démon, voilà la vérité, telle que nous l'enseigne avec raison la Sainte Écriture.

J.-J. Rousseau a fait d'imagination le portrait le plus séduisant, mais aussi le plus infidèle, de l'homme de la nature. Il nous l'a dépeint plein de vigueur, doué d'une grande finesse de sens, ignorant la maladie, n'ayant point d'autres désirs que la satisfaction de ses besoins physiques, moins misérable que l'homme civilisé, naturellement doux et impassible, ne craignant pas la mort, nullement méchant par nature et de plus indifférent au bien et au mal. Il n'existe aujourd'hui aucun anthropologiste qui ne sourie de cette description imaginaire. Jamais homme pareil n'a existé.

1. G. Fr. Kolb, *Culturgeschichte der Menschheit*, 3e éd., 2 in-8°, Leipzig, 1885, t. I, p. 7.



Toutefois le tableau que nous font à leur tour les savants contemporains, qui nous représentent l'homme primitif comme une simple ébauche de l'homme actuel, n'est pas plus exact.

Depuis quelques années, on a étudié avec beaucoup d'ardeur et de soin les sauvages qui vivent aujourd'hui encore dans diverses parties du monde, parce qu'on prétend qu'ils doivent nous révéler l'état de l'homme primitif, dont ils sont comme un spécimen encore vivant, au point de vue de la psychologie, du langage, de la civilisation, de la religion et même de l'anthropologie. L'ethnologie comparée s'est attribuée en particulier cette mission. Elle tire de l'état actuel des peuplades sauvages la preuve qu'elle veut donner de l'infériorité native des premiers hommes. D'après un certain nombre d'ethnologistes et de mythologistes, comme M. Andrew Lang, par exemple, les sauvages de nos jours sont des peuples qui sont restés à l'état d'enfance, et, pour connaître ce qu'ont été nos premiers aïeux, nous n'avons qu'à considérer ce que sont encore aujourd'hui ces hommes qui ont été arrêtés dans leur développement et sont demeurés comme pétrifiés dans leur imperfection originelle.

Pour réfuter cette erreur, il importe d'observer d'abord que le mot sauvage est un des plus mal définis de notre langue. Sans doute, si l'on prend le mot sauvage dans son sens primitif de *silvaticus* ou habitant des bois, les premiers hommes ont pu l'être ; il n'existait pas encore de ville comme il en fut élevé plus tard. De même, si l'on donne à ce terme le sens de non civilisé, nos premiers parents ne jouissaient pas assurément des bienfaits, non plus que des inconvénients, de ce que nous appelons la civilisation, parce que la civilisation est le résultat de l'expérience accumulée des siècles : ils ne savaient ni lire ni écrire, ils ignoraient nos sciences, ils ne pouvaient avoir et ils n'a-

vaient pas tous les raffinements que nous possédons aujourd'hui pour la nourriture, le vêtement, l'habitation, l'ameublement, les voyages, etc. Mais si l'on veut entendre par sauvages des hommes d'une intelligence rudimentaire, grossiers, sales, inhumains, cruels, comme ceux qu'on appelle aujourd'hui les races inférieures, rien n'est ni moins prouvé ni moins vrai. Il suffit en effet d'étudier sans parti pris l'homme sauvage pour reconnaître qu'il n'est ni l'homme primitif, ni l'homme de la nature.

L'homme qui, plongé dans la sensualité, vit, avant tout, comme la bête, pour manger, se propager et satisfaire les passions qui résultent de ce double besoin ; l'homme qui, lorsqu'il n'est pas complètement oisif, ou bien se livre aux excès d'une folle joie ou bien pousse des hurlements, tue, et mange même son semblable avec délices, cet homme peut-il être appelé l'homme de la nature ?... Son état n'est-il pas, au contraire, ce qu'il y a de plus opposé à la nature humaine ? [1]

L'état sauvage est en réalité un état de dégradation[2], non l'état de l'homme tel qu'il est sorti des mains du créateur. La barbarie et la férocité des sauvages ne sont pas une preuve, comme on l'a souvent répété, que leur caractère et leur condition sont celles de l'homme primitif. En effet, au milieu des nations les plus civilisées, il existe des hommes qui sont de véritables sauvages par leurs instincts, par leurs habitudes et par leurs mœurs. Un historien contemporain nous parle d'un peuple qui, au siècle dernier, était divisé en diverses tribus ou familles, gouvernées par des chefs farouches ; elles se livraient à l'élevage des troupeaux et se signalaient par le vol et le pillage, enlevant les hommes et les enfants pour les vendre comme esclaves ; barbares

1. V. von Strauss und Torney, *Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft*, Heidelberg, 1879, p. 13 (W. Schneider, *Die Naturvölker*, t. I, p. 3).
2. Voir W. Schneider, *Die Naturvölker*, t. I, p. 68 et passim.

cruels, d'une ignorance grossière, en proie aux plus sombres superstitions ; connaissant à peine les premiers principes de l'agriculture, grattant seulement la terre avec un morceau de bois recourbé en guise de charrue, n'ayant pour herse que des fagots attachés à la queue d'un cheval sans harnais; leur nourriture, consistant en gruau et en lait, était mélangée avec le sang tiré d'une vache vivante ; s'ils mangeaient des mets plus recherchés, ils les préparaient d'une manière dégoutante de malpropreté, faisant bouillir le bœuf avec sa peau et rôtir les oiseaux avec leurs plumes ; à tout cela, ils joignaient des usages et des coutumes démoralisatrices inconnues même aux Peaux-Rouges d'Amérique. Ces tribus ou ces clans barbares, c'étaient les Écossais, menant cette vie au moment où leur aristocratie jetait tant d'éclat dans la philosophie, la science et la politique[1]. Quant à la cruauté et à la barbarie, qui ne sait que, pendant la Révolution française, pendant cette période que des contemporains ont appelé « le règne des monstres[2] », il surgit tout-à-coup, de divers points du royaume, des bandes de misérables, pillards et assassins, qui ne cédaient ni en férocité ni en atrocité aux tribus les plus barbares? Les hommes de Maillard, aux premiers jours de septembre 1792, égorgèrent par ordre, aux Carmes, à l'Abbaye, à la Force, des innocents qui ne leur avaient jamais fait aucun mal et qu'ils ne connaissaient même pas :

Les massacres [s'exécutèrent] administrativement. Ce fut partout la même discipline dans le carnage... D'abord [les égorgeurs] tuèrent d'un seul coup de sabre, de coutelas, de pique ou de bûche ; puis ils voulurent savourer le meurtre, et il y eut, entre

1. Lecky, *History of England in the eighteenth Century*, 2e éd., Londres, 4 in-8°, 1879-1882, t. II, p. 36 ; M. Müller, *The Savage*, dans le *Nineteenth Century*, janvier 1885, p. 113-114.

2. La Harpe, *Discours prononcé à l'ouverture du Lycée*, le 31 décembre 1794, dans le *Lycée*, 1820, t. IX, p. 14.

les bourreaux et les victimes, une certaine émulation. Les premiers cherchaient les moyens de tuer lentement et de faire sentir la mort, les autres cherchaient, par l'exemple, les moyens de s'attirer la mort la plus rapide. Cependant on avait apporté des bancs pour assister en spectateurs au carnage. Quand la fatigue commença, les meurtriers se reposèrent. Ils eurent faim, ils mangèrent tranquillement. Ils se firent fournir du vin qu'ils burent avec sobriété, craignant par dessus tout de ne pouvoir continuer leur tâche. Le nom qu'ils se donnaient était celui d'ouvriers, et ils savaient le compte des victimes qu'ils avaient à livrer. La fureur ne les empêchait pas de penser au salaire, quand ils auraient fourni l'ouvrage [1].

A minuit (raconte un témoin échappé au massacre des Carmes), l'on nous conduisit dans une salle du séminaire Saint-Sulpice, dont on avait fait une prison. Nous y étions depuis une heure, lorsque l'un des égorgeurs vint se plaindre à haute voix, tant en son nom qu'en celui de ses camarades, qu'on les avait trompés, qu'on leur avait promis trois louis et qu'on ne voulait leur en donner qu'un seul. Le commissaire répondit qu'ils avaient encore dans la prison de Saint-Firmin, de la Conciergerie et autres, de l'ouvrage pour deux jours, ce qui ferait les trois louis promis; que d'ailleurs on ne s'était pas engagé à donner nos dépouilles, et que, croyant devoir être déportés, nous nous étions presque tous fait habiller de neuf. L'égorgeur réplique que, ne sachant pas qu'ils auraient nos habits, ils tailladaient les prisonniers à coups de sabre ; que dans cet état de choses les fossoyeurs ne voulaient donner des dépouilles que quatre cents francs ; qu'au surplus, il allait vérifier avec le commissaire dans la salle où nous étions. Heureusement nos habits, examinés de près, se trouvèrent usés, et les deux hommes sortirent ensemble [2].

Voilà un trait entre mille des horreurs sanglantes de la Révolution. Tant de froide férocité et de basse cupidité ne

1. E. Quinet, *La Révolution* (dans les *Œuvres complètes*, éd. Germer-Baillière), t. II (1877), p. 91-92.

2. *Relation* de l'abbé Berthelet de Barbot, dans E. Méric, *Histoire de M. Émery*, 2 in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 314-315.

prouvent que trop qu'il y a des sauvages au sein même des nations civilisées. Les hommes auxquels on réserve ce nom de sauvages ne sont pas plus le type de l'homme primitif que les Maillard, les Carrier, les Marat, les Lebon et tant d'autres[1] qui se sont signalés par leurs excès de cruauté à la fin du siècle dernier; ce sont des êtres dégradés, par suite de circonstances diverses, comme les massacreurs de septembre. On l'a nié à notre époque, mais on commence à revenir à une appréciation plus saine des choses, et des savants peu suspects, s'ils ne reconnaissent pas que tous les sauvages actuels sont des hommes dégénérés, avouent que c'est certainement le cas de plusieurs :

L'histoire traditionnelle de l'humanité nous fournit des exemples nombreux de dégénérescence. Des États d'une haute civilisation ont déchu pour céder la place à des organismes sociaux inférieurs et dégénérés. Il y eut un temps où la doctrine qui présentait les races sauvages humaines comme les descendants dégénérés de races supérieures et civilisées était généralement admise. L'étude des mœurs, des arts et des croyances religieuses des sauvages a démontré combien était erronée cette application trop générale et trop précipitée de la doctrine de la dégénétraion[2]. Pourtant il est incontestable que beaucoup

1. Il faut lire les récits détaillés des principaux épisodes de la Révolution sous la Terreur et sous le Directoire, par exemple dans Manseau, *Les prêtres et les religieux déportés sur les côtes et dans les îles de la Charente-Inférieure*, 2 in-8°, Lille (1886), pour se faire une idée du degré de barbarie auquel peuvent porter la férocité et la cupidité réunies ensemble, lorsqu'elles ne sont plus contenues par le frein de la religion ou la crainte des lois. On ne trouve rien de plus horrible chez aucune tribu sauvage. Voltaire écrivait, quoiqu'il n'eût point prévu les horreurs de la Révolution : « On ne conçoit pas comment nous osons, après les horreurs sans nombre dont nous avons été coupables, appeler aucun peuple du nom de barbare. » *Un chrétien contre six juifs*, XVIII, *Œuvres*, t. V, p. 172.

2. Il faut évidemment distinguer des degrés dans la dégénération, comme dans la civilisation. Nous sommes loin de prétendre

de races sauvages existant actuellement se trouvent dans un état de dégénération, qu'elles descendent d'ancêtres qui possédaient une civilisation comparativement très développée. Nous pouvons citer à l'appui de notre dire les Indiens de l'Amérique centrale, les Égyptiens modernes et même les héritiers des grandes monarchies orientales de l'antiquité. Si l'hypothèse d'une dégénération universelle appliquée aux races sauvages est fort sujette à caution, il n'en est pas moins vrai que la dégénération nous est d'un grand secours pour interpréter l'état actuel de beaucoup de races barbares, telles que les Fuégiens, les Boschimans et même les Australiens. Certains indices tendraient à prouver leur descendance d'ancêtres plus civilisés qu'eux-mêmes [1].

Ces indices sont concluants en ce qui concerne les Fuégiens (Fig. 96). Darwin les a considérés comme les hommes les plus bas placés dans l'échelle de l'espèce humaine; il les met presque au-dessous des animaux les plus intelligents; il compare ceux qu'il vit de ses yeux aux diables qui paraissent sur la scène dans certains opéras, comme le Freyschütz [2].

A la vue de tels hommes, on peut à peine croire que ce soient des créatures comme nous et qu'ils habitent le même monde [3]...

que les ancêtres des sauvages avaient tous atteint un haut degré de civilisation.

1. Ray-Lankester (darwiniste), *De la dégénération, discours prononcé devant l'Association britannique à Sheffield*, le 22 août 1879, dans la *Revue internationale des sciences biologiques*, t. IX, 1882, p. 112.

2. *Narrative of the Surveying Voyage of H. M.'s Ship 'Adventure' and 'Beagle', Journal of Researches into the Geology and Natural History*, Londres, t. VII, 1840, p. 228.

3. *Ibid.*, p. 235. Ces affirmations de Darwin sont très exagérées au point de vue de l'aspect physique, comme peuvent le reconnaître ceux qui ont vu les Fuégiens au Jardin d'acclimatation et comme l'attestent d'autres voyageurs. Voir Parker Snow, *Two years' Cruise of Tierra del Fuego*, Londres, 1857; M. Müller, *The Savage*, dans *The Nineteenth Century*, janvier 1885, p. 120-121.

Leur langage, d'après l'idée que nous nous faisons d'une langue, mérite à peine le nom d'articulé. Le capitaine Cook l'a



96. — Fuégien.

comparé au bruit que fait un homme qui tousse pour dégager sa gorge embarrassée (clearing his throat), mais certainement

jamais Européen ayant la gorge embarrassée n'a produit de sons si rauques, si gutturaux, si cliquetants [1].

Eh bien, c'est précisément ce langage qui nous fournit la preuve de l'ancienne civilisation des Fuégiens. Un de leurs dialectes, le jagan, ne renferme pas moins d'une trentaine de mille mots. Quant au son, il n'est certainement pas inférieur à l'anglais : « Le parole di quella sono dolci, piacevoli, piene di vocali », dit Giacomo Bove [2], qui les a visités, en 1882. Un tel langage est le débris d'une antique civilisation :

L'état de dégradation dans lequel se trouvent les Fuégiens contraste singulièrement avec la richesse de leur langue, laquelle porte à attribuer à ce peuple une origine bien supérieure à leur état actuel. La langue jagan est, sans doute, une des plus antiques et des plus pures. Elle est très complète dans sa grammaire et dans son vocabulaire. Celui-ci renferme environ trente mille mots, qui peuvent encore s'augmenter à cause du caractère agglutinatif du langage. Les verbes et les pronoms sont très nombreux et suppléent d'une certaine manière à la pauvreté des adverbes et des prépositions. La langue des Jagan diffère d'une façon sensible de celle de leurs voisins, les Alacaluf et les Ona, dont les mots sont durs, gutturaux et chargés de consonnes... Cette richesse de langue donne aux Fuégiens une facilité d'élocution surprenante. Cent fois dans le wigam, j'ai vu des vieillards prendre la parole et discourir pendant des heures et des heures sans jamais s'arrêter [3].

Les conceptions religieuses de certains peuples sauvages ont aussi une telle élévation qu'on ne peut guère sup-

1. Ch. Darwin, *ibid.*, p. 229. Darwin se moqua publiquement des missionnaires qui allaient entreprendre la conversion de ces cannibales et de ces pillards. Quelques années après, des Fuégiens convertis faisaient plus de cent milles pour porter secours à des naufragés. G. Bove, *Viaggio alla Patagonia ed alla Terra del Fuoco*, dans la *Nuova Antologia*, 15 décembre 1882, p. 778 ; cf. p. 801.

2. *Ibid.*, p. 800.

3. G. Bove, *ibid.*, p. 800.

97. — Campement d'Esquimaux.

poser qu'ils les aient trouvées d'eux-mêmes. Les Mincopies, par exemple, ces insulaires à peine connus de nom il y a moins d'un demi-siècle, ces petits nègres chasseurs ou pêcheurs, vivant dans des huttes de pieux ou de branchages, ces créatures qu'on a représentées comme formant le chaînon intermédiaire entre l'homme et le singe, se sont fait de la divinité une idée supérieure à celle des Grecs et des Romains[1]. M. Man, qui les a particulièrement étudiés, résume de la manière suivante leurs croyances sur Pûluga, le Dieu bon :

I. Quoiqu'il ressemble à du feu, il est néanmoins invisible. — II. Il n'est jamais né et il est immortel. — III. Par lui ont été créés le monde, tous les objets animés et inanimés, excepté les jouissances du mal. — IV. Il est omniscient quand il fait jour, et il connaît jusqu'aux pensées des cœurs. — V. Il s'irrite quand on commet certains péchés, tandis qu'il est plein de pitié pour ceux qui sont dans la peine et dans l'angoisse, et quelquefois il daigne les secourir. — VI. C'est lui qui juge toutes les âmes après la mort et prononce leur sentence. L'espoir d'échapper aux tourments du *jereg-lar-mùgu* (espèce de purgatoire) influe dans une certaine mesure sur la conduite des insulaires dans la vie présente[2].

Le duc d'Argyll a observé[3] que c'est aux extrémités des continents ou dans des culs-de-sac qu'habitent la plupart des races inférieures. C'est qu'elles n'en sont pas aborigènes, mais y ont été poussées par des races plus fortes qu'elles ; ce sont les victimes des guerres et des invasions ; de là leur caractère dégradé et misérable. Les Esquimaux ne sont allés habiter les régions boréales sous des tentes

1. A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races humaines*, p. 262.
2. E. H. Man, *On the aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, dans le *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, t. XII, 1882, p. 157-158.
3. *The unity of nature*, in-8°, Londres, 1884, p. 404-423.

de neige (Figure 97) que comme les Fuégiens le Cap Horn (Figure 96), c'est-à-dire contraints par la force brutale qui les repoussait d'une zône plus tempérée, soit qu'on les considère comme un rameau détaché du grand arbre amé-



98. — Boschiman.

ricain, soit qu'ils aient été d'abord des nomades de la Sibérie. En Afrique, les races les plus dégradées, les Boschimans[1], sont des Hottentots descendus plus bas que ces

1. Voir Figure 98. Le Boschiman est couleur jaune foncé ; sa chevelure, qui ressemble à la laine, est tordue en tresses serrées ; quelquefois la partie supérieure du front est ceinte d'un étroit bandeau de poils, qui sert à retenir de petites flèches, tandis que les longues flèches sont renfermées dans un carquois de bois d'aloès jeté avec

derniers. Et quant aux Hottentots [1], des ethnologistes éminents ont pensé que c'étaient des émigrants égyptiens



99. — Hottentot.

l'arc derrière les épaules. Le Boschiman ne cultive pas la terre. Il vit de racines, d'insectes, de chasse et de pillage.

1. Voir Figure 99. Le Hottentot a les pommettes des joues proéminentes et la mâchoire, au contraire, très étroite; le nez plat et court, les narines très courtes, la bouche grande, les yeux légère-

dégénérés [1]. Quoi qu'il en soit du reste de ce dernier point, l'étude des peuples sauvages a eu du moins cet avantage de prouver que l'homme de la nature n'est ni cette créature innocente et vertueuse qu'avait rêvée Rousseau et à laquelle avait cru le XVIII[e] siècle — elle est, au contraire, presque toujours cruelle, méchante, dénaturée, — ni cet animal à

ment fendus en amande ; il est bien proportionné. Sa principale occupation est la garde de ses troupeaux ; il vit de lait et ignore l'agriculture. La pièce la plus importante de son habillement est une peau de mouton ou de bête sauvage, cousue avec des fils de boyau et appelée *kross*. La seconde pièce consiste en un petit tablier de peau qu'il attache autour des reins. Celui que nous reproduisons ici a emprunté un pantalon au costume européen.

1. Voir Max Müller, *The Savage*, dans *The nineteenth Century*, janvier 1885, p. 123. On peut voir, par ce que quelques savants ont dit des Hottentots et des Boschimans, dans quelles exagérations peut faire tomber l'esprit de système. Nott et Gliddon, dans leurs *Types of Mankind*, (in-4°, Philadelphie, 1854), assurent que ces deux peuples se distinguent à peine de l'orang-outang et moralement et physiquement. « The Hottentot and the Bushman, the latter, in particular, are but little removed, both in moral and physical characters, from the orang-outang. » P. 182. « A man must be blind not to be struck by similitudes between some of the lower races of mankind, viewed as connecting links in the animal kingdom : nor can it be rationally affirmed, that the orang-outang and chimpanzee are more widely separated from certain African and Oceanic Negroes than are the latter from the Teutonic or Pelasgic types. » « C'est là, dit un auteur non suspect, Waitz, une exagération éhontée qui, inspirée par l'intérêt des marchands et des possesseurs d'esclaves, ne peut trouver encore créance qu'en Amérique. » *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, t. I, 1859, p. 105. Nott et Gliddon oublient en effet qu'entre le singe le plus perfectionné et l'homme le plus dégradé, il y a encore la faculté de raisonner. M. Élie Reclus lui-même a montré que les Andamènes ou Mincopies, les Khonds du Bengale et les Nofoures de la Nouvelle-Guinée avaient été calomniés, *Revue internationale des sciences biologiques*, 20 octobre 1883, février, juillet 1883, 15 novembre 1884, t. XI, p. 121, t. XII, p. 1. M. Maury constate qu'on a exagéré l'abrutissement de la race hottentote, *La terre et l'homme*, 3[e] éd., in-12, 1869, p. 411.

peine dégagé de la gangue de la bestialité qu'ont imaginé les évolutionnistes de nos jours ; — il est pleinement homme, dans toute l'acception du mot[1] ; mais loin de tendre à s'élever et à monter, s'il est abandonné à lui-même, il descend dans un abîme de plus en plus profond de misère et d'abaissement. En lui apportant la civilisation du dehors, on peut enter sur cette plante inculte une greffe qui produira des fruits savoureux. « Tout n'est pas sauvage dans le sauvage, » a dit un vieux missionnaire, Martin Dobrizhoffer[2]. Le sauvage n'est pas complètement inculte, et s'il est peu cultivé, il est du moins susceptible de l'être davantage et de nous devenir en tout semblable. Ce n'est nullement l'homme primitif ; il a en partie rétrogradé et il a en partie progressé, comme il est resté en partie stationnaire[3]. Quant au premier homme, il a été créé dans un état qui n'était nullement celui de barbarie, quoiqu'il fût susceptible des progrès que l'humanité ne tarda pas en effet à accomplir.

§ II. — LA MYTHOMANIE. — LES PATRIARCHES ANTÉDILUVIENS NOMMÉS PAR LA GENÈSE SONT-ILS DES MYTHES ?

D'après la critique négative, tous les personnages de la Genèse et en particulier Adam, Ève et les patriarches antédiluviens, ne sont que des personnages mythiques. Il serait trop long de relever tout ce que les incrédules ont écrit à ce sujet, mais heureusement il est inutile de le faire. Nous n'en parlerons que dans des cas particuliers, lorsque nous

1. « So ist und bleibt der Wilde doch ein Mensch von Geburt... Wilde sind nicht Thiermenschen, in die der Mensch erst hineingebildet werden müsste, sondern Menschen, die das Land nicht bebauen, und nur von dem leben was die Natur ohne ihr Zuthun wachsen lässt... Die Menschheit fehlt ihnen nicht, wenn auch die Menschlichkeit. » J. G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, 2e éd., Bâle, 1867, p. 333.

2. W. Schneider, *Die Naturvölker*, Paderborn, 1885, t. I, p. 4.

3. *Ibid.*, p. IV-V; 5.

y serons amené par quelque circonstance spéciale. Hors de là, il n'est pas plus à propos de réfuter leurs hypothèses fantastiques sur les mythes que sur les miracles. Ils nient ces derniers de parti pris; ils inventent des mythes sans raison. Rien n'est d'ailleurs plus aisé ni plus facile. Cependant si l'imagination peut se donner dans ce champ libre carrière, il n'en reste pas moins vrai que des interprétations ne sont pas des faits, et que des hypothèses ne détruisent pas des réalités ; les combinaisons les plus ingénieuses se brisent contre l'histoire. Il dépend bien d'un cerveau allemand de supposer que Noé ou Abraham sont un mythe solaire, Sara et Agar, un mythe lunaire, mais il ne dépend de personne au monde de faire qu'Adam, Noé, Abraham, Sara, Agar n'aient jamais existé. C'est là, dans l'état actuel de la critique rationaliste, un point important à remarquer. Toutes les hypothèses de la critique négative sont impuissantes pour anéantir les faits.

Il y a néanmoins des esprits timides ou peu réfléchis ou prédisposés au doute qui se sentent troublés, ou même ébranlés dans leurs convictions, parce qu'on leur dit qu'Adam, le premier homme, est un Zeus καταιβάτης, c'est-à-dire un Jupiter descendant sur la terre dans l'éclair, ou bien un Hephæstos, un Dionysos, un Vulcain et un Hercule fugitifs, chassés du paradis [1], et que sais-je encore? Ces esprits si prompts à s'effaroucher ne prennent pas garde que d'une part rien n'est plus aisé que de voir à son gré, dans un personnage réel, des images et des types sans nombre, et que d'autre part ces images, ces types ne prouvent absolument rien contre la réalité historique de ce personnage. La seule conclusion qu'on soit en droit de déduire, c'est que l'auteur de ces comparaisons ou de ces rapprochements a une imagination plus ou moins ingénieuse; mais douter qu'Adam

1. F. L. W. Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie*, in-8°, 1860, p. 283.

ait existé parce qu'un exégète allemand a imaginé qu'il représentait Apollon ou le soleil, c'est comme si l'on doutait que Louis XIV eût jamais régné sur la France, parce qu'un mythologue nous affirmerait que le grand roi, « le roi-soleil, » à qui l'on donne un soleil pour emblème, n'est que la personnification de l'astre du jour triomphant dans ses jeunes années, victorieux de tous ses ennemis et éclatant de gloire dans son midi, mais faible, languissant dans son déclin, aux approches de la nuit. Nous avons déjà vu plus haut [1] comment la critique négative avait été amenée, à la fin du XVIIIe siècle, par la logique de l'erreur, qui précipite ceux qu'elle a saisis dans ses filets jusqu'au fond de l'abîme, à mettre l'Ancien et le Nouveau Testament sur le même pied que la mythologie antique, à l'étude de laquelle on commençait alors à se livrer avec ardeur. L'exégèse rationaliste, nous avons eu déjà plus d'une fois l'occasion de le remarquer, n'est pas une science indépendante; elle suit les oscillations de la philosophie incrédule, elle subit les vicissitudes, on pourrait dire les caprices de la mode. A l'heure présente la vogue est à la mythologie et aux explications météoriques ou solaires des fables antiques. Conformément à sa marche habituelle, la critique transporte dans le domaine des Écritures les procédés qu'elle emploie dans l'interprétation des religions païennes, et les incrédules transforment en héros solaires, en nuages, en tempêtes, les personnages de l'histoire sainte. Mais tout ce qui a l'apparence de la science est loin pour cela d'être véritablement scientifique.

La *mythomanie* est une véritable maladie de notre époque et bien des savants qu'on croit sérieux et graves n'ont pas échappé à la contagion. Quelques-uns sont tombés dans des exagérations qu'il n'est pas hors de propos de si-

1. Voir t. II, p. 395.

gnaler. Certes, c'est une tentative louable de travailler à éclaircir les origines des religions polythéistes et de leurs mythes; on ne peut qu'applaudir aux efforts des savants qui s'efforçent de soulever le voile épais qui nous en cache le sens, tant qu'ils ne sortent pas de leur domaine et qu'ils ne recourent qu'à des explications sérieuses et solides; mais ici comme partout, l'abus est blâmable. Or, il est peu de sciences où l'abus ait été poussé aussi loin. Pour faire toucher du doigt l'inanité de certains rapprochements mythologiques, il suffira, croyons-nous, de montrer ce que quelques mythologues ont prétendu découvrir, par exemple, dans les contes de fées et dans les fables populaires:

Le spectacle que nous donnent les enfants terribles de cette école mythique est bien fait pour nous prémunir contre ces fantaisies. Combinant ce qu'ils prétendent découvrir dans les contes dits âryens avec le résultat de l'analyse plus ou moins exacte des Védas,... ils dressent toute une liste de mythes, dans lesquels seraient invariablement symbolisés la lutte de la lumière et des ténèbres, du soleil et des nuages, et autres phénomènes météréologiques. A entendre M. André Lefèvre, par exemple, il n'y a pas un conte qui ne soit un « petit drame cosmique », ayant pour « acteurs le soleil et l'aurore, le nuage, la nuit, l'hiver, l'ouragan. » Voulez-vous l'interprétation du *Petit Chaperon rouge*? La voici : « Ce chaperon ou coiffure *rouge*, dit gravement M. Lefèvre dans son édition des *Contes* de Perrault, c'est le carmin de l'aube. Cette petite qui porte un gâteau, c'est l'aurore, que les Grecs nommaient la messagère *angelieia*. Ce gâteau et ce pot de beurre, ce sont peut-être les pains sacrés (*adorea liba*) et le beurre clarifié du sacrifice. La mère-grand', c'est la personnification des vieilles aurores, que chaque jeune aurore va rejoindre. Le loup astucieux, à la plaisanterie féroce, c'est, ou bien le soleil dévorant et amoureux, ou bien le nuage et la nuit. » [1]. Dans son interprétation de *Peau d'Ane*, M. André

1. *Des Contes de Perrault, avec deux essais*, par André Lefèvre, in-18, Paris (1882), p. LXV. M. Lefèvre tire le fond de ses explications

Lefèvre trouve plus que jamais l'aurore et le soleil ; l'aurore, une fois : c'est l'héroïne ; le soleil, trois fois : c'est 1° le roi, père de Peau d'Ane ; 2° le prince qui épouse celle-ci, et enfin 3° l'âne aux écus d'or, dont elle revêt la peau. Tous les contes de nourrices recueillis jadis par Perrault sont soumis par M. André Lefèvre à une semblable exégèse [1].

d'Hy. Husson, *La chaîne traditionnelle, contes et légendes au point de vue mythique*, in-12, Paris, 1874, p. 7-8.

1. « Le fond apparent de Peau d'Ane est l'amour d'un père pour sa fille... La belle jeune fille, [c'est] l'aurore ou la lumière... La peau d'âne c'est la brume du matin, ou bien encore l'épaisseur du nuage où le soleil enfermé se révèle par des rayons intermittents. La peau d'âne peut être comparée à la peau du poisson du démiurge babylonien Oannès, à la peau du lion d'Héraclès et au dieu égyptien Bès, à la peau de la chèvre d'Artémis et de Junon Lanuvienne, etc. Traduisons Peau d'Ane en langage ordinaire : quand le soleil couchant va se précipiter dans la nuit, l'aurore du soir, le crépuscule, que nos aïeux distinguaient mal de l'aube, échappe à l'astre qui tombe; elle se cache dans la brume qui tous les jours se résout en brillante rosée, etc. Ce tableau cosmique a excité l'admiration de nos aïeux... La Belle au bois dormant est une autre version, plus transparente encore et moins compliquée, de la même histoire... La belle endormie rappelle Proserpine... Barbe-Bleue [n'est pas] le fameux maréchal de Raiz, pendu à Nantes en 1440 et en effet surnommé Barbe-Bleue ;... les incidents principaux se rapportent tous à des mythes défigurés et amalgamés... Les deux frères [que voit venir ma sœur Anne] sont... les Dioscures qui délivrent Hélène ravie par Thésée... Le Chat botté doit peut-être se résumer ainsi : Le soleil levant, accompagné et figuré par un autre lui-même, le chat grandit rapidement, épouse l'aurore et règne sur le monde... Cendrillon, qui se tient près du foyer, est une aurore momentanément éclipsée... Le petit Poucet est originairement un dieu aryen conducteur et voleur des bœufs célestes, qu'il faut assimiler à l'Hermès enfant des hymnes homériques.. Les bottes... sont la vélocité de la lumière... La forêt, c'est la nuit ou le nuage ; la lumière entrevue du haut de l'arbre, c'est l'aube lointaine. Les cailloux et la mie de pain, ce sont les étoiles, la voie lactée... L'Ogre paraît bien être ici... le soleil dévorant... Les vrais acteurs de ces petits drames cosmiques, le soleil et l'aurore, le nuage, la nuit, l'hiver, l'ouragan, n'ont rien à voir avec le vice et la vertu, avec le châtiment et la récompense. » A. Lefèvre, *loc. cit.*, p. LX-LXXX.

Mais M. André Lefèvre n'est qu'un satellite ; le soleil de l'école mythico-météorologique, c'est un italien, M. Angelo de Gubernatis, professeur de sanscrit à Florence. Toutes les beautés du système brillent dans les volumes de *Mythologie zoologique*, *Mythologique des plantes*, *Mythologie védique*, *Mythologie comparée*, *Histoire des contes populaires*, que ce mythomane a écrits en anglais, en français et aussi dans sa propre langue. Ce que nous avons cité de M. André Lefèvre indique assez bien les procédés d'interprétation que M. de Gubernatis applique aux contes et fables. Voici, par exemple, le « mythe » contenu dans la fable de la *Laitière et le Pot au lait* : « Dans Donna Truhana (l'héroïne d'une vieille fable espagnole correspondant à celle de La Fontaine) et dans Perrette, qui rêvent, rient et sautent à la pensée que la richesse va venir, et avec elle l'épouseur, nous devons voir l'aurore qui rit, danse et célèbre ses noces avec le soleil, brisant, comme on brise, en pareille occasion, la vieille vaisselle de la maison, — le pot qu'elle porte sur sa tête, et dans lequel est contenu le lait que l'aube matinale verse et répand sur la terre[1]. » ... Que de choses dans les contes populaires ! Il est vrai que c'est toujours la même chose, le soleil et la lune, la pluie et le beau temps, bref, l'almanach de Mathieu Lansberg[2].

Dès lors qu'on peut découvrir l'aurore dans Perrette et l'aube matinale dans son pot au lait, rien n'est plus aisé, même sans grand effort d'imagination, que de découvrir Jupiter dans Adam et le ciel nocturne dans Abraham[3], ou même l'astre du jour dans le brillant Napoléon Ier et l'astre des nuits dans la pâle impératrice Joséphine. Il suffit de transporter dans la Bible et dans l'histoire le même procédé, qui consiste à affirmer sans preuves et à se contenter des analogies les plus vagues et les plus superficielles. Il est

1. A. de Gubernatis, *Storia delle novelline popolari*, Milan, 1883, p. 83. Le P. C. de Cara a réfuté l'auteur dans les *Errori mitologici del professore Angelo de Gubernatis*, in-8°, Prato, 1883; et dans *Esame critico del sistema filologico e linguistico*, in-8°, Prato, 1884, p. 253-256.
2. E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, 2 in-8° (1886), t. I, p. XLII-XLIV.
3. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 182.

possible de dire en ce genre tout ce qu'on veut et tout ce qu'on rêve, comme il est possible au romancier de prêter à ses personnages toutes ses idées et toutes ses fantaisies. Mais ce qui doit étonner à bon droit, c'est que des auteurs graves consument leurs veilles à inventer des rapprochements imaginaires, c'est que des lecteurs sérieux qui ne croient pas aux fictions des romanciers croient aux fictions des mythomanes. Les explications des exégètes germaniques, qui ne voient que des mythes solaires ou météréologiques dans les patriarches de la Genèse, ne sont pas cependant plus fondées que celles des fables de la Fontaine par M. de Gubernatis ou des *Contes* de Perrault par M. Lefèvre. La seule différence qu'il y ait entre les uns et les autres, c'est que ces derniers se livrent à un jeu fort innocent dans ses conséquences, tandis que les autres, en s'efforçant de détruire la crédibilité de nos Livres Saints, sapent la foi dans les âmes et opèrent ainsi une œuvre mauvaise et diabolique.

On nous dira sans doute qu'il y a des explications mythologiques plus sérieuses et plus vraisemblables que celles des contes des fées. Cela est vrai. Certaines explications mythiques paraissent donner la véritable clef de l'origine de quelques-unes des croyances mythologiques de nos ancêtres. Par exemple, des dieux hindous, que nous retrouvons chez les Grecs et les Latins, semblent n'être effectivement que la personnification du soleil et des planètes. De même, le grand dieu égyptien, Ra, ainsi que la divinité chananéenne par excellence, Baal, sont l'un et l'autre le soleil. Mais de ce que certains astres ont été personnifiés dans le polythéisme hindou, égyptien, chananéen, grec, romain ou gaulois, de quel droit peut-on conclure que les patriarches bibliques, Isaac, Jacob, Isaïe, sont aussi des astres personnifiés [1] ? Où est le lien? Où est la preuve?

1. D'après M. Goldziher, *Der Mythos*, p. 158-159, Ésaü, velu, roux

Nous ne devons pas nous lasser de le répéter, on n'a rien prouvé, sinon la fécondité ou l'ingéniosité de son esprit, quand on a assimilé les patriarches aux phénomènes solaires ou météorologiques. Les faits historiques reposent sur des témoignages ; on ne les détruit pas par des jeux d'imagination. Or, même en mythologie, dans la plupart des cas, les assertions des mythographes ne sont que des jeux d'imagination, de pures hypothèses, non des démonstrations scientifiques. La preuve, s'il en fallait une de plus, se trouve dans les contradictions perpétuelles des savants des diverses écoles. Il importe de les relever pour qu'on ne se fasse point illusion sur le caractère réel et sur la valeur de leurs explications. Dans le domaine de la mythologie, nous sommes témoins du même spectacle que dans l'exégèse des *Contes* de Perrault. Nous avons vu comment M. Lefèvre les interprétait à la suite de M. Hyacinthe Husson. M. Frédéric Dillaye se présente à son tour dans l'arène, et il nous dit :

Non plus que pour le *Petit Chaperon rouge*, je n'admettrai pour ce conte [de Barbe-Bleue] l'interprétation de M. Hyacinthe Husson et de ceux qui l'ont suivi. Il est trop commode de voir dans toutes les légendes l'invariable personnification de l'aurore dévorée par le soleil. Cette unité de symbole aurait dû faire remarquer aux commentateurs la fausseté de leur interprétation... Pour nous, Barbe-Bleue n'est que la nuit profonde voulant tuer et enfermer sa femme, c'est-à-dire la lumière du jour, une curieuse par excellence, puisqu'elle voit tout et fait tout voir, etc.[1].

La contradiction que nous offrent M. Husson et M. Dillaye au sujet de Barbe-Bleue, les mythologues propre-

et chasseur est le soleil aux rayons d'or que le poète appelle *crines Phœbi*; Jacob est la nuit ou la nuée, p. 158; sa grand'mère Sara est la lune, p. 182; son cousin Lot, encore la nuit, p. 221, etc.

1. *Contes de Perrault*, *avec Notice*, par Fr. Dillaye, in-8°, Paris, 1880, p. 217-218.

ment dits nous l'offrent également à propos des dieux de l'Inde et de la Grèce. Ils s'accordent entre eux et avec les exégètes de Perrault pour les procédés d'interprétation, ils ne s'accordent plus sur le sens des fables et ils se divisent en plusieurs camps opposés. Sans parler des systèmes divers que soutiennent les interprètes des religions antiques, qui refusent de voir dans ces religions des mythes proprement dits, les partisans des mythes se partagent eux-mêmes en deux factions ennemies [1] : l'une, formée des soldats de Kuhn, ne voit dans les conceptions des Aryas primitifs que des personnifications de l'orage, des vents et des nuées. «Tous les groupes de mythes, dit un des chefs de l'école, nous montrent que les orages ont été l'élément mythologique par excellence. Ce sont ces manifestations si vivantes et si terrifiantes qu'on retrouve presque toujours au fond des personnalités divines [2]. » — Pas le moins du monde, réplique l'autre faction, c'est-à-dire M. Max Müller et les siens. Les mythes ne sont que la divinisation du soleil, de l'aurore, du jour et de la nuit : «Toute la théogonie et toute la philosophie du monde antique se concentraient dans l'Aurore, la mère des dieux brillants, du Soleil envisagé sous ses aspects divers, du matin, du jour, du printemps; elle-même, elle était l'image resplendissante, la figure de l'immortalité [3].» La mythologie est née du langage. Le langage primitif est tout poésie. Or, la poésie, comme l'appelait un de nos vieux écrivains, est la *grande imagière* : elle reflète les impressions en images et beaucoup de ces images sont devenues des personnes. Dans les langues anciennes, chacun de ces

1. Voir Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Harris et Perrot, 1868, t. II, p. 271-274.

2 W. Schwartz, dans A. Lang, *La Mythologie*, trad. Parmentier, in-12, Paris, 1886, p. XIV. Cf. Schwartz, *Der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum*, 1862, p. VII.

3. Max Müller, *Nouv. leçons sur la sci. du lang.*, t. II, p. 249-250.

mots [jour, nuit, terre, printemps, aurore] avait nécessairement une terminaison exprimant le genre, et cela produisait dans l'esprit une idée correspondante de sexe [1]. » Les objets inanimés sont ainsi devenus insensiblement des êtres doués de vie et le mythe a été créé. La phrase : « le lever du soleil suit l'aurore, » a fini par se traduire ainsi : « Phœbus poursuit Daphné ; » Phœbus dès lors a été un dieu, Daphné, une nymphe[2].

Soit. Nous n'avons à prendre ici parti ni pour M. Kuhn contre M. Max Müller, ni pour M. Max Müller contre M. Kuhn. L'un peut avoir raison contre l'autre; tous les deux peuvent avoir tort, comme il est également possible que les deux explications contiennent chacune pour leur part quelques éléments de vérité [3], car il s'agit de mythes dans l'acception authentique du terme, et ces mythes ont une origine inconnue qu'il faut découvrir à travers une série de métamorphoses multiples. Mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse actuellement. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est d'où provient la contradiction flagrante et constante qui règne entre les deux écoles. Elle ne peut provenir que d'une cause, et cette cause, c'est que les procédés d'interprétation qu'elle emploie ne sont pas sûrs, que les règles qu'elle suit sont défectueuses. En appliquant leurs principes, non seulement les divers mythologues se contredisent réciproquement, mais le même écrivain peut soutenir

1. Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. Perrot, 1873, p. 71-72.

2. *Ibid.*, p. 119.

3. Les systèmes d'interprétation mythologique ont généralement le tort d'être exclusifs. Kuhn et M. Max Müller peuvent avoir rencontré juste pour l'explication de quelques mythes, mais il n'est pas vraisemblable que tout dans les fables soit phénomène naturel. Le mot d'Aristote doit avoir du vrai : « L'homme a fait les dieux à son image, il leur a aussi donné ses mœurs. » *Polit.*, I, I, 7, *Opera*, éd. Didot, t. I, p. 483.

tour à tour le pour et le contre avec la même assurance et la même vraisemblance. C'est là un point si capital dans la question qui nous occupe, qu'il est nécessaire de bien l'établir. Un exemple emprunté à un auteur, d'ailleurs estimable, nous en fournira la preuve irréfragable. M. P. Decharme, ancien doyen de la Faculté des lettres de Nancy, aujourd'hui professeur à la Sorbonne, a publié en 1879 une première édition d'une *Mythologie de la Grèce antique*; une seconde édition a paru en 1886 [1].

M. Decharme dans son premier travail faisait d'Hermès le dieu du crépuscule ou de l'aube matinale. Grâce à cette conception, les diverses attributions du dieu et les mythes où il figure s'expliquaient à merveille. De l'épithète ἀργειφάντης qui signifie l'aube à la lueur blanche, on avait fait ἀργειφόντης ; de là l'histoire du meurtre d'Argos. Les génisses d'Apollon dérobées par Hermès sont les rayons lumineux du soleil, que cache le crépuscule du soir, et la restitution est faite par le crépuscule du matin. Les formes douteuses du demi-jour ont fait d'Hermès le dieu aux ruses multiples et par là même le dieu des voleurs. Le crépuscule, qui découvre pour ainsi dire les germes de la lumière, c'est Hermès qui essaie les premières notes de la lyre, qui éclatera bientôt en accents merveilleux dans les mains d'Apollon. Hermès inventa les lettres, la géométrie, la musique ; c'est bien naturel. N'est-ce pas la lueur du matin qui fait apparaître aux yeux des hommes les trésors cachés par la nuit, et leur fait entonner l'hymme de la joie ? Hermès est le messager des dieux et avant tout de Zeus, le ciel lumineux. Il fait passer du jour à la nuit, et par conséquent de la terre aux enfers ; la conclusion va de soi. Il est le guide du voyageur et par suite du commerçant. Voilà certes un tableau achevé. Toutes les déductions s'enchaînent admirablement et le lecteur aura mauvaise grâce s'il n'est pas convaincu.

1. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, in-8°, Paris, 1879; 2e éd., Paris, 1886; elle porte de plus que la première : « ouvrage couronné par l'Académie française et par l'association pour l'encouragement des études grecques. »

Il aurait tort cependant, car M. Decharme démontre dans la seconde édition qu'il y a pas un mot de vrai dans tout ceci. Hermès est le dieu du vent. Si on l'appelle ἀργειφάντης, c'est parce qu'il purifie le ciel en chassant les nuages. C'est encore en chassant les nuages qu'il a dérobé les génisses d'Apollon ; ce vol lui a donné l'honneur d'être le dieu des larrons. Dans toutes les mythologies, les dieux du vent sont des chanteurs et des musiciens, et voilà pourquoi Hermès est l'inventeur de la lyre. S'il est le dieu qui conduit les âmes aux enfers, n'est-ce pas parce que l'âme humaine est comparée à un souffle? et si Hermès est messager des dieux, c'est bien parce que le vent traverse en un instant les espaces célestes pour exécuter les ordres qui lui sont confiés. C'est le vent qui pousse les navires, c'est-à-dire qui conduit les commerçants grecs vers toutes les rives; ainsi Hermès devient le dieu du négoce.

La seconde explication rend compte de tous les titres d'Hermès aussi bien que la première. Mais, oserais-je l'avouer? le résultat de cette double lecture n'a pas augmenté ma foi dans la valeur des interprétations mythologiques. Malgré moi, mon esprit était hanté du souvenir d'un spirituel opuscule où l'on a démontré jadis que Napoléon n'était autre chose que le dieu du soleil, et ses maréchaux les douze signes du zodiaque. Tout marchait aussi bien et sans plus de heurts qu'ici. Je me rappelais aussi que M. Gaidoz, dans la *Mélusine* dont M. Decharme salue la réapparition, publiait naguère le résumé d'un opuscule anglais où les théories mythiques de Max Müller, appliquées à la biographie du maître, montraient que lui-même n'avait jamais existé et que son nom, aussi bien que les circonstances de sa vie, prouvaient surabondamment qu'il n'était autre chose qu'une des nombreuses personnifications du soleil. Sans doute raillerie n'est pas réfutation, cependant « l'ironie, selon la remarque de M. Gaidoz, a du bon, surtout en mythologie, où, faute de marcher sur un terrain sûr, on se laisse facilement entraîner par le vent de l'hypothèse [1]. »

Est-ce à dire que M. Decharme ait tort et qu'Hermès ne soit pas le dieu du vent ? Je n'aurai pas l'audace de l'affirmer, mais

1. *Mélusine*, 5 juillet 1884 (II, p. 74).

quand je constate que pour Gerhard il est le dieu de la génération, pour Welcker le dieu des révolutions du ciel, pour Preller celui des changements atmosphériques, pour Kühn le dieu de l'orage, pour Max Müller le dieu de l'aurore, et qu'en partant de ces diverses hypothèses on arrive à expliquer les mythes relatifs à Hermès d'une manière tout aussi satisfaisante, j'ai le droit d'hésiter avant de donner mon adhésion.

Cette réserve porte... sur les interprétations mythologiques en général. Beaucoup d'hypothèses et d'arbitraire, voilà ce que la plupart du temps elles présentent, et peu de faits certains. Cela m'a frappé surtout en voyant la facilité avec laquelle on pouvait passer d'une théorie à l'autre. Il a suffi à M. Decharme de changer le dieu du crépuscule en celui du vent, et le texte a pu demeurer presque en entier ce qu'il était autrefois [1].

Une méthode qui conduit à de tels résultats n'est pas évidemment une méthode sûre. Une boussole qui égarerait un navigateur aux quatre vents du ciel ne serait pas une vraie boussole. Voilà pourtant ce qu'est, dans un très grand nombre de cas, la science mythologique; comme la girouette, elle tourne partout où souffle le vent, partout où l'emporte le caprice de celui qui la tient en ses mains. Or, c'est cette soi-disant science, toute remplie d'arbitraire, que la critique négative transporte de toutes pièces, avec ses principes, ses procédés, ses à peu près, ses suppositions sans fin et sans fondement, dans l'explication de l'Ancien et même du Nouveau Testament. On fait l'exégèse de la Bible comme on fait l'exégèse de la *Théogonie* d'Hésiode ou des *Métamorphoses* d'Ovide; mais qu'a-t-on prouvé par là? Absolument rien. Qu'on le remarque

1. « En voici un exemple (première édition, p. 148) : Le *Dieu du crépuscule* était en rapport nécessaire avec l'origine des sacrifices.— 2e éd., p. 154. Le *Dieu du vent* était en rapport nécessaire avec l'origine des sacrifices. » E. Beurlier, *Bulletin critique*, 1er décembre 1886, p. 442-444. Comparer la 1re éd., de la *Mythologie de la Grèce antique*, p. 142-160 avec la 2e éd., p. 149-165, pour le chap. sur Hermès.

en effet : alors même que la méthode des mythographes serait aussi sûre qu'elle est incertaine, on n'aurait point le droit de l'appliquer à la Bible. Elle est applicable à la fable, elle ne l'est pas à l'histoire, et par conséquent au Pentateuque qui est un livre historique. Ce n'est pas parce qu'on peut donner d'un personnage ou d'un événement un semblant d'explication mythique, que ce personnage, cet événement sont mythiques en effet ; il n'en résulte en aucune façon que ce personnage n'ait pas existé ni que cet événement n'ait jamais eu lieu. Une explication mythique n'est qu'une hypothèse, et cette hypothèse présuppose comme un fait établi que le personnage est fabuleux ou l'événement imaginaire. On dispense les mythographes de le prouver, parce que tout le monde est unanime à l'admettre, mais Apollon ne peut être le soleil qu'autant qu'Apollon n'a jamais été un homme réel. Si Apollon avait été véritablement un berger, toutes les explications scientifiques des mythologues, quelque ingénieuses qu'elles soient, ne pourraient changer la réalité des choses et elles crouleraient par la base. L'empereur Napoléon n'est pas un héros de la fable, parce que Pérès a trouvé dans son histoire un mythe solaire complet[1] ; M. Max Müller ne cesse pas d'être un professeur allemand d'Oxford en chair et en os, parce que les étudiants de Dublin ont découvert dans son nom et dans sa biographie une personnification de l'astre du jour. Il faut bien se donner de garde de prendre le change, comme le font trop souvent les mythomanes et une partie de leurs lecteurs. Quand ils s'imaginent qu'un personnage est devenu mythique, parce qu'on l'a comparé avec plus ou moins de justesse au soleil ou aux nuages, ils se trompent. La comparaison ne fait pas d'un homme historique un homme fabuleux ; elle le laisse tel qu'elle l'a trouvé et ne change pas la nature des choses. Ce n'est pas

1. Voir t. II, p. 301.

parce qu'on peut assimiler Hermès au vent ou au crépuscule qu'Hermès est un être imaginaire. Quand on dit qu'Alexandre le Grand était un lion, cette métaphore ne fait point non plus perdre à Alexandre sa personnalité et ne le transforme pas en bête fauve. De même Jupiter, Pluton, Neptune ne sont pas des dieux fictifs, parce qu'on peut expliquer leurs attributs ou leurs aventures par des phénomènes solaires, mais parce qu'avant toute explication il est certain qu'ils n'ont jamais existé tels que nous les dépeint la fable, que Jupiter n'a jamais lancé la foudre du haut de l'Olympe, que Neptune n'a jamais gourmandé les flots, que Pluton n'a jamais régné aux enfers.

Il est donc évident que les interprétations mythologiques les plus ingénieuses ne changent pas la nature des personnages dont elles s'occupent, qu'ils restent après comme avant des hommes réels ou des dieux imaginaires, selon qu'ils ont été créés par l'imagination des hommes ou qu'ils ont vécu et agi sur la terre. On est donc dupe d'une illusion, quand on croit ou qu'on veut faire croire qu'un personnage biblique n'a jamais existé, attendu qu'on peut le comparer au soleil ou à la lune, à la nuit ou au jour, au vent ou aux nuées. Par conséquent, si l'on ne veut pas se livrer à un jeu puéril et perdre son temps en combinaisons oiseuses, si l'on ne veut pas être le jouet de son imagination et tromper ses lecteurs, avant de chercher la signification mythologique d'un personnage, il faut commencer par constater qu'il est réellement mythologique. Si, comme nous l'avons remarqué, on ne demande pas cette preuve aux mythographes, parce que personne ne révoque en doute le caractère fabuleux des aventures des dieux de l'Olympe, on a le droit de la demander aux exégètes de la Bible et ils ont le devoir de la donner; il ne leur est pas permis de considérer les hommes dont l'Écriture nous raconte la vie et les actes comme des êtres fictifs, sans l'établir d'une

manière sérieuse. Eh bien, la critique négative affirme ou suppose que les patriarches sont des mythes, mais elle ne le prouve pas ; elle les assimile à tel phénomène solaire ou météorologique, mais elle ne justifie pas cette assimilation. En agissant ainsi, elle fait un travail aussi vain que celui des Danaïdes s'efforçant de remplir un tonneau percé.

L'application de l'interprétation mythologique au Pentateuque pèche donc par la base, elle s'efforce de construire dans le vide ; ses rapprochements sont illusoires ; ils ne peuvent tromper que les esprits irréfléchis qui ne vont pas au fond des choses, qui, selon l'expression de Montaigne, se laissent « piper par les mots, » comme s'ils ignoraient que dans tous les temps, avant et depuis les sophistes grecs, on a pu affirmer avec assurance, de bonne ou de mauvaise foi, les choses les plus fausses et les erreurs les plus monstrueuses !

Quand on examine de près les assertions des rationalistes, on découvre sans peine leur peu de solidité. Ils traitent Adam, Noé, Abraham, Jacob, comme Jupiter, Apollon, Mercure, mais ils ne prennent pas garde qu'il n'existe entre les uns et les autres aucune parité. Quelle différence entre les premiers et les seconds ! Adam et les patriarches bibliques ne nous sont pas représentés comme des dieux, mais comme des hommes ; on ne leur attribue même pas les privilèges et les qualités des demi-dieux ; ce sont de pures créatures ; ils ne doivent pas leur naissance à l'union d'un dieu et d'une déesse, ils ont tous les caractères de l'humanité. Si l'on veut donc nous faire croire qu'ils n'ont pas existé, qu'on nous le prouve. Et qu'on nous le prouve, non par des assimilations mythologiques qui n'ont par elles-mêmes aucune valeur démonstrative, nous l'avons établi, mais par des arguments historiques et sérieux. Or, ces arguments, on ne les a pas donnés, on ne les donnera jamais et tout rationaliste de bonne foi sera obligé de

reconnaître qu'il *suppose* que les patriarches ne sont pas des personnages historiques, mais qu'il ne le *prouve* pas; qu'il *admet* comme un *postulatum* qu'Adam et ses fils sont des êtres mythologiques, mais qu'il lui est impossible de le *démontrer*. Qu'importent après cela toutes les interprétations que l'on peut imaginer en partant d'une supposition fausse? Elles sont et demeurent un jeu d'esprit, un exercice de rhéteur ou de sophiste.

Après tout ce que nous venons de dire, il sera facile de juger que les rapprochements que nous allons reproduire — puisqu'il faut bien donner quelques exemples — sont purement imaginaires. Citons d'abord M. Moreau de Jonnès. Il nous apprend que Jéhovah était un prêtre d'Ammon et Adam un Scythe :

Qu'est-ce qu'Adam? Que faut-il voir dans cette personnalité qui apparaît la première dans les pages des plus anciennes traditions connues? Est-ce simplement une allégorie, une abstraction théologique, ou bien y a-t-il là un être réel que, pour faire revivre, il suffirait de dégager du milieu surnaturel où il se meut?... Il est dit que Dieu enseigna les noms de toutes choses à Adam, ce qui suppose que Jéhovah parlait un langage particulier. Plus loin, nous voyons que Jéhovah fit venir vers Adam les bêtes des champs et les oiseaux des cieux, pour voir comment il les nommerait. Adam avait donc aussi son langage que Dieu ne connaissait pas. Ces deux passages, en apparence contradictoires, se complètent cependant, car ils signifient que le pontife d'Ammon, [Jéhovah], enseigna à son élève comment toutes choses s'appelaient en copte, et puis qu'afin de s'instruire à son tour, il demanda à Adam de lui dire les noms que la langue scythique donnait aux animaux et aux oiseaux... Ève tire son nom, selon les uns, d'*aba*, mère, considérée comme mère de tous les vivants ; mais Bochart, avec plus de vraisemblance, l'a cherché dans le Chaldéen où *Euam* a le sens de serpent ; ceux qui célébraient les mystères orgiaques se couronnaient de serpents en criant : *Euam* ! *euam* ! Si l'on ajoute à cette obser-

vation que l'une des onze familles, mères des peuples phéniciens, s'appelait *Evvî*, en chaldéen, serpent[1], on sera tenté d'admettre que la jeune fille, dont Adam fit son épouse, appartenait à l'une des familles nées d'Ammon. Il est probable que si le tentateur s'adresse à la femme d'abord, c'est qu'ils parlaient tous deux la même langue, et nous préférons cette explication à celle de certains commentateurs qui prétendent que le serpent prit pour séduire Adam cette voie détournée, parce qu'il connaissait la fragilité de la femme... [Le serpent est un Éthiopien]. Il existe un rapport singulier entre l'épithète de *rusé* que l'Écriture donne au serpent et celle de *doléron*, ayant le même sens, que le Sanchoniathon applique au Chaos. Nous avons là, ce semble, une preuve qui justifie suffisamment notre traduction de ce terme par *Kah-ous*, *Cousch*, Éthiopien[2].

Jéhovah transformé en pontife d'Ammon et Adam en Scythe rappellent les *moralisations* du *Violier des histoires romaines* dans lesquelles Pompée devient Dieu le père et Jules César devient Adam[3]. Il ne faut pas non plus être difficile en fait d'étymologie pour découvrir le nom sémitique *Kuš*, Couschite, Éthiopien, dans le mot grec *chaos*, confusion. C'est de cette force que sont tous les raisonnements et toute la science philologique de l'auteur des *Temps mythologiques* ; ils n'ont besoin que d'être cités pour être jugés et condamnés « La sagesse orientale raconte que Dieu au commencement, pour punir les hommes de

1. « Hevæus Syris est serpens — Jam si accurata vox spectatur hebraica, nomen Heua adspiratum exponitur serpens fœmina. » *Geographia sacra*, l. II, 19. »

2. *Les temps mythologiques, essai de restitution historique*, in-12, p. 222-230 ; Cf. Paris, 1876, p. 235.

3. *Le Violier des histoires romaines, ancienne traduction française des Gesta Romanorum*, nouvelle édition par G. Brunet, in-18, Paris, 1858, c. XIX, p. 64. Sur la date de ce recueil si populaire et tout rempli de rapprochements du genre de celui que nous citons ici, voir H. Oesterley, dans l'introduction de son édition des *Gesta Romanorum*, 2 fascicules, in-8°, Berlin, 1871, p. 253-255.

leur folie, brisa la Vérité et en dispersa les morceaux à tous les bouts du monde[1]. » Ces morceaux ont été mêlés à un grand nombre d'erreurs et l'auteur des *Temps mythologiques* prend les erreurs pour des vérités.

M. Moreau de Jonnès continue l'application de sa théorie à Caïn et à Abel. Le premier « caractérise le Couschite, tandis que le blond Abel à qui sa beauté, sa piété concilient la tendresse de ses parents et la bienveillance du Très-Haut réprésente le Scythe favorisé d'Ammon[2]. » Mais les interprétations de ce genre cèdent aujourd'hui le pas aux interprétations mythologiques divines, dont nous allons donner quelques exemples. Voici ce que découvre dans Caïn et Abel le docteur Ignace Goldziher :

La lutte du jour contre la nuit est fréquemment représentée comme une lutte entre frères. Sur le seuil même de l'histoire primitive de la Bible, nous rencontrons une lutte fraternelle de ce genre ; sa source est un mythe naturel, tel qu'il est répandu chez tous les peuples du monde sans exception. Rien n'est plus aisé que de montrer que Caïn est une forme solaire, et qu'Abel (Hébhel) se rattache à la nuit sombre ou au ciel nuageux...Caïn est agriculteur, Abel berger... L'agriculture a toujours une signification solaire, tandis que la vie pastorale se rattache au ciel nocturne ou nuageux. Dans les mythes, les bergers appartiennent au ciel sombre enveloppé de vapeurs ; les chasseurs et les agriculteurs sont des héros solaires. Le ciel est une vaste tente ou un groupe de tentes; là sont de grands pâturages où les troupeaux (les nuages) sont conduits pour se nourrir. Sans doute, on dit en allemand *Himmelszelt* (la tente céleste) du ciel divin, mais c'est par extension de l'ancien usage primitif qui restreignait ce mot au ciel nocturne et nuageux... En arabe c'est une locution courante et familière de dire : la nuit a tissé sa tente et d'épaisses ténèbres se sont répandues. Le berger Abel

1. A. C. Moreau de Jonnès, *Ethnogénie caucasienne*, in-8°, Paris, 1861, p. XXII.
2. Id., *Les temps mythologiques*, p. 238.

ou, comme le porte le texte original, *Hébhel*, est donc une forme du ciel nocturne. C'est ce que montre aussi la signification de ce mot... Ce mot signifie en hébreu *souffle du vent*[1] ; le vent touche de près au ciel sombre. Le mythe hébreu connaît une forme modifiée de ce nom propre, *Iabhâl*, qui lui est étymologiquement identique ou, en tout cas, est mythologiquement la même chose... Iâbhâl, d'ou *mabhûl*, le déluge, signifie en effet *pluie* et par conséquent *Indra*. La pluie et le vent sont deux attributs du ciel nocturne et sombre. En arabe, le mot *gasaka* signifie aussi bien l'obscurité du ciel que la pluie, etc... Caïn est avec Tubal Caïn, frère de Iâbhâl, inventeur de l'art de forger, à peu près dans le même rapport que Iâbhâl avec Abel. Caïn est donc la même figure mythologique que l'Hephæstos des Grecs et le Vulcain des Romains[2].

Quelle différence y a-t-il entre ces explications mythologiques de l'histoire de Caïn et d'Abel par M. Goldziher et celles de la *Laitière et le pot au lait* par M. de Gubernatis? Nous n'en remarquons aucune. Voir la nuit dans Abel, parce que les bergers habitent dans des tentes et que le ciel pendant la nuit est une tente, est-ce raisonner? Le Psalmiste nous dit que le soleil a dressé sa tente dans le ciel[3] ; Abel, d'après cette façon d'interpréter, devrait donc être un héros solaire comme Caïn, mais il n'y aurait plus dans ce cas de lutte fratricide. Voilà pourquoi il doit être un héros nocturne. La logique importe peu, pourvu que le mythe apparaisse. Quelque étranges que soient de pareils rapprochements, le grave M. Reuss n'a pas hésité cependant à les faire siens :

1. Abel signifie en réalité *fils*, comme le prouve l'assyrien (voir *La Bible et les découvertes modernes*. 4e éd., t. I, p. 249). M. Goldziher le nie, parce que cette étymologie contredit ses applications mythologiques, mais elle n'en est pas moins certaine et montre l'inanité des rapprochements faits par cet auteur.

2. *Der Mythos bei den Hebräern*, in-8°, Leipzig, 1876. p. 129-132.

3. Ps. XIX, 5 hébreu. Cf. Is. XL, 22.

Les fils de Lémek [Lamech] portent les mêmes noms que ceux d'Adam. Toubal, mot asiatique (persan) qui signifie airain, se joint à Qaïn [Caïn], mot sémitique (arabe) qui signifie forgeron [1], et ne change en aucune façon la nature de ce dernier. Cela nous permettra de combiner Iabal avec Hébel (Abel). Plus nous sommes autorisés à reconnaître à ces mythes une haute antiquité, moins ces variantes dans les noms propres nous gêneront. Nous ferons un pas de plus, et nous y signalerons des traces de la mythologie européenne, qui de manière ou d'autre a pu puiser à la source asiatique. Dans le nom de (Tou)bal-qaïn nous retrouvons celui de Vulcain ; Abel, Iabal, Ioubal, Hébel, nous rappellent Apollon. Na'amah enfin, la *gracieuse* ou *l'aimable*, la sœur du forgeron, paraît être proche parente de la déesse de la beauté, devenue l'épouse de Vulcain [2].

M. Reuss vient de nous révéler ingénuement comment la critique négative trouve à son gré dans la Bible tout ce qu'il lui plaît d'y trouver : elle ne se *gêne* pas avec les textes. Vous voulez y découvrir Vulcain? Prenez Tubalcaïn; retranchez-en la première syllabe Tu, changez *bal* en *Vul* et *caïn* en *cain*, et vous aurez Vulcain. On ne voit pas aussi aisément comment Abel, Iabal, Ioubal, Hébel deviennent Apollon ; mais qu'importe? Affirmons qu'Abel rappelle Apollon, cela suffit à ceux qui croient les yeux fermés aux assertions de la science. Dans Na'amah (Noéma) la sœur de Tubalcaïn, le son du mot ne nous offre rien qui puisse la faire confondre avec Vénus, mais le sens nous fournira ce que nous refuse le son : Na'amah veut dire *gracieuse*, *ai-*

1. « Ce nom, dit M. Goldziher, *loc. cit.*, p. 131, qui revient plusieurs fois avec d'autres noms synonymes d'artisans dans les inscriptions dites nabatéennes-sinaïtiques (Levy in der ZDMG. 1860, XIV, 404), signifie forgeron (cf. Gelpke, *Neutest. Studien* dans *Theol. Stud. und Krit.*, 1849, 639 sq.), fabricant d'instruments d'agriculture, et il a gardé cette acception dans l'arabe *Kajn*, et dans l'araméen *Kinâjâ*, pendant qu'il l'a perdue dans l'hébreu postérieur. » Caïn, en réalité, signifie acquisition, possession, fils.

2. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 305.

mable; comment ne serait-elle pas « proche parente de la déesse de la beauté? » et puisqu'elle est la *sœur* de Tubalcaïn, pourquoi ne serait-elle pas « l'épouse de Vulcain ? »

On a bien ri dans notre siècle des étymologistes et des mythographes du siècle dernier, qui attribuaient aux mots les origines les plus fantastiques sur de vagues ressemblances de son, et qui découvraient dans l'Iliade la prise de Jéricho par Josué, dans l'Odyssée, la fuite de Lot hors de Sodome[1]; on a même voulu tourner en ridicule quelques écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, tels que saint Justin, qui croyait retrouver des imitations de la Genèse dans Homère, la création dans la description du bouclier d'Achille, le Paradis terrestre dans les jardins d'Alcinoüs, ou bien la vision des Chérubins d'Ézéchiel dans le char de Jupiter dont parle le *Phèdre* de Platon, etc.[2]. N'aura-t-on pas le droit de se moquer aussi au XXe siècle des savants de notre époque qui découvrent Vulcain dans Tubalcaïn[3] et qui emploient, mais à rebours,

1. G. Croese, Ὅμηρος Ἑβραῖος *sive historia Hebræorum ab Homero hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade*, in-8°, Dordrecht, 1704; voir aussi V. G. Herklitz, *Quod Hercules idem sit ac Josua*, Leipzig, 1706; Guérin du Rocher, S. J., *Histoire véritable des temps fabuleux*, 3 in-8°, Paris, 1776; Delort de Lavaur, *Conférence de la fable avec l'Histoire sainte, où l'on voit que les grandes fables, le culte et les mystères du paganisme ne sont que des copies altérées des histoires, des usages et des traditions des Hébreux*, 2 in-12, Paris, 1730; A. Banier, *Explication historique des fables*, 2 in-12, 1714, refondu et augmenté sous le titre de *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, 3 in-4°, 1740, etc. Cf. Goldziher, *Der Mythos*, p. XI-XIII; Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, leçon IX, t. II, p. 131-134.

2. S. Justin, *Cohort. ad Græc.*, 28, 31, t. VI, col. 293, 297.

3. Delort de Lavaur, qui est un des auteurs dont les identifications mythologiques semblent le plus ridicules aux mythologues modernes, a soutenu sur Tubalcaïn tout ce que dit M. Reuss. Ce dernier l'a copié sans s'en douter. Voici les propres paroles de l'auteur de la *Conférence de la fable avec l'histoire sainte*, t. I, p. 67-69 : « Le

le procédé de certains docteurs des premiers siècles et nous montrent Apollon dans Abel?

§ III. — GÉNÉALOGIE DES CAÏNITES ET DES SÉTHITES.

Un grand nombre de rationalistes soutiennent aujourd'hui que la généalogie des enfants de Seth et celle des enfants de Caïn [1] ne sont qu'une seule et même généalogie. Philippe Buttmann (1764-1829) prétendit, en 1828, que les deux tables généalogiques des Séthites et des Caïnites n'en avaient d'abord formé qu'une seule qu'on dédoubla de bonne heure, de la manière dont nous les possédons à présent. La preuve qu'il alléguait en faveur de son opinion, c'est que deux noms sont identiques dans les deux listes et plusieurs autres semblables [2]. Tuch, Redslob, Ewald, Lepsius, Hupfeld, Bohlen, Knobel et bien d'autres adoptèrent sa manière de voir [3]. Bunsen la compliqua en suppo-

nom et la profession de *Tubalcaïn*, fils de Lamech et de Sella, inventeur de l'art de fondre et de travailler le fer et les métaux, l'ont fait aisément reconnaître peu travesti par la Fable sous le nom de Vulcain, dieu des forgerons et de tous ceux qui travaillent les métaux. La fonte des métaux par le feu, et le bruit qui se fait en les travaillant, sont exprimés par le nom de *Sella,* mère de Tubalcaïn; et les Grecs l'ont appelé *Ephaistos*, c'est-à-dire le *feu*... On sait que Vénus, sa femme, était la déesse des grâces et de la beauté, et qu'elle était née de l'agitation et de l'écume de la mer. *Noëma*, sœur de Tubalcaïn, veut dire *belle et gracieuse*, et dans un autre sens *fort agitée.* » G. J. Vossius avait déjà identifié Vulcain et Tubalcaïn en 1668 dans son *De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idololatriæ*, Amsterdam, 1668; Buttmann, *Mythologus*, t. I, p. 164, a mis cette interprétation à la mode. Voir Renan, *Hist. des langues sémit.*, 1865, p. 460. Ewald lui-même s'est moqué des bizarres idées de Buttmann sur Tubalcaïn-Vulcain et Abel-Apollon, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. VI, 1853-1854, p. 19.

1. Gen. IV, 17-24 et V, 1-32.

2. *Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen der Alterthums*, 2 in-8°, Berlin, 1828. t. I, p. 152-179.

3. Tuch, *Commentar über die Genesis*, p. 114; Redslob, *Comment.*

sant que les Israélites avaient inséré dans leurs écrits sacrés deux traditions d'origine diverse sur les patriarches antédiluviens, dont l'une regardait Élohim-Jéhovah comme Dieu et Adam comme le premier homme ; dont l'autre admettait comme divinité le dieu babylonico-égyptien Seth et comme premier homme Énos ; les descendants attribués à Adam et à Énos étaient les mêmes, de sorte que les deux listes, différentes dans leur point de départ, étaient identiques dans leur contenu [1]. M. Reuss a naturellement accepté l'opinion rationaliste. Voici comment il s'efforce de prouver « l'identité primitive de cette généalogie des *Šétides* avec celle des *Qaïnides*. »

Si l'on songe que *Adam* et *Énôš* sont simplement deux mots très communs en hébreu, qui signifient tous les deux l'homme (*homo*) [2], on ne peut manquer de remarquer qu'à partir de ces deux noms les deux séries sont les mêmes, sauf la transposition de quelques noms.

A. 1. L'homme (Adam). — 2. Qaïn. — 3. Hanôk. — 4. 'Irad. — 5. Mehouyaël. — 6. Metoušaël. — 7. Lémek.

B. 1. L'homme (Énôš). — 2. Qênan. — 3. Mahalaleël. — 4. Iéred. — 5. Hanôk. — 6. Metouselah. — 7. Lémek.

Voilà des deux côtés sept noms ; cinq (1, 2, 4, 6, 7) occupent le même rang dans les deux listes, deux seulement (3, 5) échangent leurs places, et la presque totalité ne présente que quelques faibles variantes d'orthographe ou de prononciation. Cette ressemblance ne saurait être fortuite, et quand on songe que, d'après le mythe, les Qaïnides n'ont aucune relation avec les Še-

de hominum qui ante diluvium vixerint tabula utraque; Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 313 et suiv.; R. Lepsius, *Chronologie der Aegypter*, Th. I, p. 396 et suiv ; Hupfeld, *Quellen der Genesis*, 1853.

1. Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. V, part. II, p. 61-79 ; *Bibelwerk*, t. V, p. 307.

2. « Il y a même des savants qui revendiquent pour Qaïn (et par conséquent aussi pour Qênan) la signification de *fils*. »

tides, on ne peut se défendre de l'idée que l'une des deux listes est calquée sur l'autre, ou bien qu'une même liste antique et traditionnelle aura servi à deux fins, d'après des conceptions plus modernes [1].

Les objections formulées contre les deux listes généalogiques de la Genèse ont été réfutées par Hävernick, Dettinger, Baumgarten, Kurtz, M. Franz Delitszch, etc. [2]. Ils ont fait remarquer une chose qui saute aux yeux de tous ceux qui ne sont pas aveuglés par leurs préjugés, c'est que la ressemblance que la critique négative prétend découvrir dans les généalogies patriarcales est purement artificielle. Dans celle de Seth, d'Adam à Noé, nous avons dix générations ; dans celle de Caïn, nous n'en avons que huit. Pour trouver le même nombre, M. Reuss supprime Adam et Seth dans la généalogie séthite, quoique le texte les nomme expressément. Ce n'est donc qu'à l'aide d'un artifice, contraire au témoignage de la Genèse, et l'on peut ajouter aussi, contraire à la tradition chaldéenne qui avait conservé également le souvenir de dix rois antédiluviens [3], que l'on a égalité de nombre.

Mais la diversité n'est pas seulement dans le chiffre des générations, elle est aussi dans le récit. Quelque sommaire qu'il soit, les différences qui existent entre les deux généalogies montrent qu'elles ont toujours été distinctes. L'une donne des détails particuliers sur Hénoch, l'autre sur Lamech ; celle des Caïnites, étant celle des

1. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 310.

2. Hävernick, *Handbuch der historish-hritischen Einleitung in's Alte Test.*, Th. I, 2, p. 262; Dettinger, *Bemerkungen über den Abschnitt I Mos. 4, 1-6, 8*, dans la *Tubinger Zeitschrift für Theologie*, 1835. Heft I; Baumgarten, *Theolog. Commentar zum Pentateuch*, Th. I, 1, p. 93 et suiv.; Kurtz, *Gesch. des Alten Bundes*, t. I, p. 72; Delitzsch, *Genesis*.

3. Bérose, dans Eusèbe, *Chron.* I, 1, t. XIX, col. 107-108; cf. *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 253.

hommes réprouvés de Dieu, ne renferme aucun chiffre sur la durée de leur vie ; au contraire, celle des Séthites, les élus de Dieu, marque la durée de leur vie. Il existe ainsi plus de différences que de ressemblances entre les deux listes : il y a plus de noms d'un côté que de l'autre ; l'ordre en est différent ; les détails ne sont pas les mêmes dans l'une et dans l'autre ; le sens des noms qu'on dit identiques est distinct. Que faut-il de plus pour établir qu'on n'a pas le droit de les confondre ensemble ?

§ IV. — LONGÉVITÉ DES PREMIERS HOMMES.

La longévité des premiers hommes, qui atteignaient jusqu'à 969 ans [1], a fourni de très bonne heure matière à objections contre le caractère historique de la Genèse. Au premier siècle de notre ère, Josèphe s'efforce dans ses *Antiquités judaïques* de justifier le récit biblique [2]. Plusieurs Pères de l'Église, entre autres saint Augustin [3], font de même pendant les siècles suivants.

De nos jours tous les incrédules rejettent la longue durée de vie des hommes antédiluviens. « Il est difficile de croire, dit Winer, qu'un homme ait pu vivre 700 à 900 ans [4]. » Et Winer refuse d'accepter non seulement cette longévité, mais aussi les différentes explications par lesquelles on a essayé de la réduire à des proportions à peu près ordinaires. M. Reuss fait de même :

1. Adam a vécu 930 ans ; Seth 912 ; Enos 905 ; Caïnan 910 ; Mahalaléel 895 ; Jared 962 (d'après le texte samaritain 847) ; Mathusalem 969 (Samaritain 720) ; Lamech 777 (Samar. 653 ; Septante 753) ; Noé 950. A partir de Noé la durée de la vie baisse peu à peu jusqu'au temps de Moïse. Cf. Riehm, *Handwörterbuch*, t. II, p. 1468.

2. Josèphe, *Ant. jud.* I, III, 9, t. I, p. 12.

3. S. Augustin, *De Civ. Dei*, XV, XII, 1, t. XLI, col. 450 ; Lactance, *Inst. div.*, II, 13, t. VI, col. 325 et 934. Sur toute la question, voir H. Heidegger, *Rôschè 'Abôth sive de historia sacra patriarcharum*, in-4°, Amsterdam, 1657, p. 359-389.

4. Winer, *Biblische Realwörterbuch*, t. II, p. 208.

Le grand âge des patriarches a donné naissance à différentes hypothèses. Les anciens qui l'acceptaient parce que cela était écrit, y voyaient l'effet des conditions de la vie primitive, sans s'apercevoir que par leur théorie de la chute ils avaient eux-mêmes fait disparaître ces conditions [1] ; ou bien ils le jugeaient nécessaire pour la conservation des connaissances et des traditions, en oubliant de nous dire ce que c'étaient que ces traditions et ces connaissances, pour avoir besoin de pareils moyens de conservation. Les modernes, auxquels il répugnait d'admettre une durée presque millénaire de la vie humaine, ont cherché divers expédients pour s'en débarrasser. Les uns ont changé les individus en périodes ou dynasties, contre l'intention évidente de l'auteur ; les autres, avec tout aussi peu de jugement, ont réduit la durée de l'année, soit au quart, soit même au douzième. Mais aucune de ces combinaisons ne saurait aboutir : avec l'une on arriverait toujours à un âge de plus de deux siècles, avec l'autre à la nécessité de placer l'époque de la maturité virile à la 6e année de la vie ! — La seule explication admissible, c'est que ces nombres élevés représentent l'*idée* de la longévité des hommes du premier âge. En effet de Noé à Abraham, il va suivre une période où la longévité est considérablement restreinte (chap. XI) ; après Abraham il y aura une nouvelle diminution très sensible, jusqu'à ce que le nombre normal (Ps. XC, 10) coïncide avec l'époque où cesse la mythologie et où commence l'histoire. Une vie de 9 siècles est encore courte en comparaison de ce qu'en disent les mythologies des autres peuples... Ce qui prouve surtout que nous n'avons point affaire ici à des faits historiques, c'est le grand âge auquel les patriarches arrivent à la paternité. Le plus jeune père d'entre eux est plus que sexagénaire, plusieurs ne donnent la vie à un fils qu'à l'âge de 180 ans. Et après cela, on veut que la vitalité ait été plus puissante alors [2].

Les hypothèses contre lesquelles s'élève M. Reuss sont les suivantes : Hensler [3] a admis une année de trois mois de-

1. Pas entièrement.
2. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 310-311.
3. *Bemerkungen über Gen.*, p. 280.

puis Adam jusqu'après le déluge; de huit mois d'Abraham à Joseph; de douze mois depuis Joseph. Rask a supposé que jusqu'à Noé mois et années étaient synonymes[1]. D'après Lesueur, les années des Septante, de la création du monde à Abraham, doivent être réduites à des sosses chaldéens de 60 jours[2]. D'autres savants ont supposé que les chiffres des généalogies de la Genèse ne désignaient pas la durée de la vie de chaque patriarche, mais une période de civilisation. C'est ainsi que d'après Bunsen les nombres qui indiquent à quel âge les chefs de famille ont eu leur fils aîné et combien de temps ils ont vécu ensuite, sont des additions postérieures, marquant des cycles; le texte primitif ne marquait que la durée de leur vie et ils personnifiaient toute une époque, de sorte qu'il faut entendre qu'ils ont vécu de 700 à 900 ans, non par eux-mêmes, mais par leur race, en qui ils se sont survécu[3]. Gatterer a soutenu une opinion qui se rapproche de celle de Bunsen. Il pense que les noms des patriarches désignent non des personnes mais des tribus[4].

Toutes ces explications hypothétiques sont sujettes à beaucoup de difficultés. Il est possible sans doute que les années primitives ne fussent pas des années comme les nôtres, mais on ne peut les réduire à un ou six mois. Saint Augustin avait déjà observé avec juste raison que Seth ayant engendré à 105 ans et Caïnan à 70 ans, si l'on prenait les années pour de simples mois, on les abaisserait au nom-

1. Voir G. Rösch, *Biblische Zeitrechnung*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 428.

2. *Recherches sur la date de la fondation de la tour de Babel*, dans la *Revue archéologique*, t. XV, 1858, p. 65-81.

3. Ch. Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. IV et V. Gotha, 1856-1857, t. IV, p. 443 et suiv., t. V, part. 2, p. 72 et suiv. Cf. sur Bunsen, Alf. von Gutschmid, *Beiträge zur Geschichte des alten Orients*, in-8°, Leipzig, 1858, p. 53-54.

4. Gatterer, *Weltgeschichte*, t. I, p. 8-9.

bre inacceptable de 10 ou 7[1]. La mention du septième et du dixième mois dans le récit du déluge[2] montre d'ailleurs que l'année se composait de dix mois au moins. Le système cyclique, proposé par Bunsen et accepté par quelques catholiques, comme M. l'abbé Chevallier, ne soulève pas les mêmes objections, mais on ne peut guère apporter de preuves en sa faveur.

Nous n'avons donc qu'à admettre purement et simplement le récit de Moïse, en faisant remarquer que, d'accord avec lui, toutes les traditions anciennes attribuent aux premiers hommes une vie plus longue qu'à leurs descendants. Non seulement Manéthon chez les Égyptiens, Bérose chez les Chaldéens, Mochus chez les Phéniciens, mais Hésiode, Hécatée, Hellanicus, Acusilaüs, Éphore et d'autres chez les Grecs parlent de la longévité des premiers hommes[3]. Chez les Hindous et les Chinois, nous trouvons la trace de souvenirs analogues[4]. Le Zend-Avesta fait vivre Yima, le premier homme, plus de trois fois trois cents ans[5]. Il en est

1. *De Civ. Dei*, XV, XII, 1, t. XLV, col. 450.

2. Gen. VII, 11; VIII, 4-13.

3. Dans Josèphe, *Ant.* I, III, 9, t. I, p. 12; Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 13, t. XXI, col. 701. Pour les cas de longévité, cf. Pline, VII, 48. Censorinus, *De die natali*, XV, p. 38-39, éd. Teubner, ne parle que de centenaires.

4. Voir plus haut, p. 265, 270. « Le premier empereur [de la Chine] est appelé l'empereur du Ciel. Il a déterminé l'ordre des temps, qu'il a divisé en dix troncs célestes et douze branches terrestres, le tout formant un cycle. Cet empereur vécut dix-huit mille ans. Le second empereur est l'empereur de la Terre; il vécut aussi dix-huit mille ans; on lui attribue la division des mois en trente jours. Le troisième empereur est l'empereur des Hommes. Sous son règne apparaissent les premières ébauches de la vie sociale... Ce règne eut quarante-cinq mille cinq cents ans de durée. » Tcheng-ki-Tong, *Les Chinois peints par eux-mêmes*, in-18, Paris, 1884, p. 134-135.

5. *Vendidad*, fargard, II, 8, *The Zend Avesta*, tr. J. Darmesteter, 2 in-8°, Oxford 1880-1883, t. I, p. 12 et suiv. Yima obtient pour les créatures l'immortalité, t. II, p. 221, 253, 276.

de même en Amérique, où les traditions des aborigènes racontent que les anciens hommes vivaient jusqu'à ce que leurs membres fussent usés [1].

On refuse d'admettre la longévité des patriarches en alléguant qu'elle est physiologiquement impossible. Mais est-ce bien certain? La science biologique actuelle a-t-elle les ressources nécessaires pour résoudre la question en pleine connaissance de cause? C'est pour le moins fort douteux. Nous ignorons ce qu'étaient les hommes primitifs [2]. Il s'est produit tant de changements dans l'organisme humain par suite de la formation des races, de l'influence du milieu, de l'hérédité, des croisements, que ces changements notables peuvent avoir modifié effectivement la durée de la vie. Un savant qui a étudié spécialement la question l'a observé :

Rien dans les organes, dans les fonctions ou les propriétés des corps n'indique quelle est leur durée... Il ne serait nullement contraire à la raison ni aux lois de l'organisme que l'homme, à l'abri des maladies qui en troublent l'harmonie ou des violences extérieures qui en brisent le mécanisme, vécut plusieurs siècles. La longue vie des patriarches était un fait plus rationnel, plus en rapport avec les lois de la physiologie que la courte existence des hommes qui peuplent aujourd'hui la terre [3].

§ V. — LES GÉANTS.

Le chapitre VI de la Genèse nous raconte que « lorsque les hommes eurent commencé à se multiplier sur la face de la terre et qu'ils eurent engendré des filles, les fils de Dieu, *benê hâ-Elohîm*, voyant que les filles de l'homme, *benôthâ-'âdam* étaient belles, les prirent pour épouses, en-

1. H. Lüken, *Les traditions de l'humanité*, trad. Van der Haeghen, t. I, p. 242.
2. A. de Quatrefages, *Hist. gén. des races humaines*, p. 156.
3. Dr P. Foissac, *La Longévité humaine ou l'art de conserver la santé et de prolonger la vie*, in-8°, Paris, 1873, p. 346-347.

tre toutes celles qu'ils choisirent. Et Jéhovah dit: « Mon es-« prit ne demeurera pas toujours avec l'homme, parce qu'il « n'est que chair... » Or, en ces jours-là il y avait des géants, *nefîlîm*, sur la terre, et aussi après, quand les fils de Dieu se furent unis aux filles de l'homme et qu'elles leur eurent donné des enfants; ce sont là les forts, *gibbôrîm*, qui de tout temps ont été des hommes renommés[1] ».

Ce court passage a donné lieu à de nombreuses difficultés. Il renferme des allusions obscures pour nous. Qu'étaient-ce que les fils de Dieu et les filles de l'homme? Qu'étaient-ce que les *nefîlîm* et les *gibbôrîm*?

Les *nefîlîm*, d'après l'interprétation commune, sont des *géants*, quoique la racine de ce mot, *nâfal*, *tomber*, en rende l'étymologie difficile à expliquer. Leur nom est donc mystérieux; quant à leur histoire, elle est tout-à-fait inconnue. L'Écriture, qui seule eût pu nous instruire sur leur compte, ne nous apprend rien que leur nom. Elle ne nous renseigne même point sur leur généalogie. On répète souvent qu'ils étaient issus de l'union des fils de Dieu avec les filles de l'homme, mais le texte ne le dit point. Nous y lisons seulement que « il y avait des *nefîlîm* sur la terre » et qu'après, les fils de Dieu s'étant unis avec les filles de l'homme, celles-ci enfantèrent les *gibbôrîm*. Ce dernier mot a été rendu, comme *nefîlîm*, par *géants* dans la version des Septante; il en est cependant bien différent et implique uniquement l'idée de force, non de haute stature. Le texte original n'établit aucune relation généalogique directe entre les *nefîlîm* et les *gibbôrîm*; rien ne montre qu'il a existé deux espèces de *nefîlîm*, ceux qui ont précédé le mariage des fils de Dieu avec les filles de l'homme et ceux qui en ont été le fruit[2]. On peut donc raconter à leur sujet

1. Gen. VI, 1-4. Traduction sur l'hébreu.
2. M. Reuss le reconnaît lui-même, *L'hist. sainte et la loi*, t. I, p. 313.

tout ce qu'on voudra; nous n'avons pas à défendre la Bible sur des choses dont elle ne nous parle pas.

Relativement à l'existence des géants, beaucoup de traditions antiques en ont conservé le souvenir [1]. Les monuments assyriens représentent fréquemment le héros Izdubar [2]. Les Titans sont célèbres dans la mythologie grecque. L'Inde, la Perse, la Germanie connaissent les géants primitifs [3]. Les Mexicains racontent que dans le second âge, *Tlaltoniatuh* ou l'âge de la terre, les géants furent anéantis par la commotion qui causa la ruine du monde [4]. D'après les Péruviens, il vint autrefois dans leur pays des géants, qui se rendirent coupables de toute espèce de crimes et qui périrent en punition de leur immoralité [5].

§ VI. — LES FILS DE DIEU ET LES FILLES DE L'HOMME.

Les critiques incrédules et un grand nombre de commentateurs protestants [6] soutiennent que « les fils de Dieu »

1. Voir H. Smith, *Natural History of the human Species*, in-12, Édimbourg, 1848, p. 134 et suiv.

2. Voir Figure 100. On identifie Izdubar avec Nemrod; c'est à lui que le Noé chaldéen raconte l'histoire du déluge.

3. Lüken, *Les traditions de l'humanité*, t. I, p. 243-246.

4. Fr. X. Clavigero, *Storia antica del Messico*, 4 in-4°, Cesène, 1780, t. II, p. 57.

5. Garcilasso de la Véga, *Histoire des Incas*, trad. J. Baudoin, 2 in-12, Amsterdam, 1704, t. II, p. 392-394.

6. Voir Dillmann, *Die Genesis*, p. 131, qui cite les principaux. « Les fils de Dieu, dit Reuss, ne sont pas des hommes pieux ou des descendants de Set s'alliant à des filles Qaïnites, comme le prétendent les théologiens qui ne veulent pas admettre que la Bible ait pu dire des choses qu'ils ne croient pas eux-mêmes. Ce sont des êtres supérieurs, ayant quelque chose de divin, c'est-à-dire de surhumain dans leur nature; des anges, si l'on veut se servir d'un terme plus moderne. La théologie judaïque et chrétienne a accepté ce mythe et y a rattaché le dogme de la chute des anges. » *L'Histoire sainte et la loi*, t. I, p. 313. Cette dernière assertion est une double erreur de



100. — Izdubar. Bas-relief du Musée assyrien du Louvre.

qui s'unirent aux filles de l'homme ne sont autres que les anges, et la plupart en concluent que nous avons affaire ici à une fable. Ils peuvent alléguer en faveur, non de leur conclusion, mais de leur interprétation, le témoignage d'un certain nombre de Pères de l'Église, et plusieurs ne manquent pas de s'en prévaloir. Nous reconnaissons que des interprètes juifs et chrétiens ont pensé en effet que les fils de Dieu étaient des anges :

Lactance a cru que l'Écriture parlait ici des anges, encore avec la liberté et le pouvoir de mériter et démériter [1]. Ce sentiment a été assez commun parmi les anciens. Josèphe a soutenu sérieusement que les anges avaient recherché le commerce des femmes [2]. Philon s'est imaginé que les enfants de Dieu, dont il est parlé ici, sont des âmes qui, volant dans l'air sans être encore attachées à aucun corps, eurent l'envie de venir faire leur demeure dans les corps des hommes [3]. On peut voir pour le même sentiment Origène dans son premier livre contre Celse. Saint Justin le Martyr, dans son Apologie, a avancé que de ce commerce monstrueux sont nés les démons [4]. Athénagoras croit que la chute des mauvais anges est venue de leur amour impudique pour les femmes, et que de là naquirent les géants [5]. Clément d'Alexandrie paraît dans les mêmes sentiments [6]. Tertullien attribue à ces anges amoureux des femmes l'invention de l'astrologie, des pierres précieuses, des métaux et des drogues dont les femmes se servaient pour augmenter leur beau-

fait dans sa généralité. Sur toute la question, voir Dettinger, *Tüb Zeitschrift für Theologie*, 1835; Keil, *Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche*, 1855, p. 220; 1856, p. 21, 401; Kurtz, *Die Ehen der Söhne Gottes*, Berlin, 1855; *Die Söhne Gottes*, Mitau, 1858; P. Scholz, *Die Ehen der Söhne Gottes*, 1865; Ewald, *Jahrbücher*, 1854, p. 126.

1. Lactance, *Div. Inst.* II, 15, t. VI, col. 330.
2. Josèphe, *Ant. jud.* I, III, 1, t. I, p. 9.
3. Philon, *Liber de gigantibus*, éd. Mangey, t. I, p. 263.
4. S. Justin, *Apol.* II, 5, t. VI, col. 452.
5. Athénagore, *Leg. pro Christ.* 24, t. VI, col. 948.
6. *Strom.*, l. III, 7, et V, 1 et *Pædag.*, l. III, 2, t. VIII, col. 1161; t. IX, col. 24; t. VIII, col. 576.

té [1]. Saint Cyprien a suivi son maître dans ces sentiments [2]. Saint Ambroise [3] et plusieurs autres [4] ont suivi la foule, et cette opinion est tirée originairement du livre d'Hénoch... Ce sentiment ne doit pas paraître si extraordinaire, dans un temps où l'on croyait communément que les anges, bons et mauvais, avaient des corps et étaient capables, comme nous, de passions charnelles.

Mais les Pères qui sont venus depuis, ayant mieux examiné cette question, ont soutenu que ces anges, n'ayant point de corps, n'ont pu concevoir aucune passion pour les femmes, et que sous le nom d'enfants de Dieu on doit entendre les descendants de Seth, qui étaient la race choisie ; et sous celui de filles des hommes, celles de Caïn et de ses descendants, lesquelles étant corrompues comme leurs pères, engagèrent dans le crime ceux de la race de Seth qui, charmés de leur beauté, voulurent les avoir pour femmes. Il faut voir [saint Ephrem], saint Chrysostome, Homélie 22 sur la Genèse ; Théodoret, question 48 sur le même livre ; saint Cyrille d'Alexandrie, livre 9 contre Julien, et saint Augustin, livre 15 de la Cité de Dieu, chap. 23 ; [saint Jérôme], Cassien, Conférence 8, ch. 21 ; saint Eucher, l'abbé Rupert, etc. [5].

Ceux des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques qui par les fils de Dieu ont entendu les anges ont donc été induits en erreur par l'opinion fausse qu'ils avaient sur la nature des esprits célestes, auxquels ils attribuaient un corps semblable au nôtre, et par leur croyance non justifiée au livre apocryphe d'Hénoch, qui leur a fait oublier ce que dit

1. *De idololat.*, 9 ; *De cultu fœmin.* II, 10, etc.; t. I, col. 671 et 1328.
2. *De discipl. et habitu Virg.*, 14, t. IV, col. 453.
3. *De Noe et arca*, IV, 8, t. XIV, col. 366 ; *De virginibus*, I, VIII, 53, t. XVI, col. 203.
4. Voir Josèphe, *Ant. jud.* I, III, 1, t. I, p. 9 ; Eusèbe, *Præp. ev.*, V, 4, t. XXI, col. 324 ; Sulpice Sévère, *Hist. eccl.*, I. I, 2, t. XX, col. 96 ; Lactance, *Instit.* I. II, c. XV, t. VI, col. 380.
5. Calmet, *Comm. sur la Gen.*, 1715, p. 160. Cf. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 686-687 ; t. II, p. 564.

Notre-Seigneur, que les anges ne se marient point[1]. Les incrédules prétendent, il est vrai, que nous ne devons pas être surpris si les premiers chrétiens ont cru aux rêveries du livre d'Hénoch, parce que, d'après eux, l'apôtre saint Jude y croyait aussi et enseignait par là même aux fidèles dans son Épître à révérer cet écrit fabuleux comme la parole de Dieu[2]. Ces conséquences ne découlent nullement des paroles de saint Jude et il n'est pas même certain que l'Apôtre ait connu cette production apocryphe. Mais l'eût-il connue, bien plus, l'eût-il citée, sa citation ne prouverait en aucune sorte qu'il croyait que les fils de Dieu étaient des anges. « Hénoch a prophétisé, en disant : Voici le Seigneur avec un million de saints pour juger tous les hommes. » Telles sont les expressions de saint Jude. Il peut avoir emprunté cette prophétie à la tradition, non à un texte écrit; mais, quoi qu'il en soit, son langage ne renferme aucune allusion à la question que nous traitons ici, et l'on ne peut en aucune manière alléguer son témoignage en faveur de l'interprétation de Lactance et de Tertullien. Alors même qu'il aurait loué le livre d'Hénoch, parce qu'il renferme un fait vrai, il ne s'ensuivrait nullement qu'il approuvait tout ce qui est contenu dans cet écrit apocryphe.

En dehors du prétendu témoignage de saint Jude, les incrédules invoquent un autre argument, qu'ils emprunteni à la philologie. Les *benê Élohîm* ou fils de Dieu, nous disent-ils, désignent les anges dans Job et dans les Psaumes[3]; on doit donc entendre aussi les anges dans la Genèse.

1. Matt. xxii, 30.

2. Jude, 14-15. Cf. Hénoch, i, 9. Ce livre raconte que certains anges envoyés de Dieu pour garder la terre s'éprirent de la beauté des filles des hommes, leur enseignèrent la sorcellerie et la parure, *lumina lapillorum*, *circulos ex auro*, comme s'exprime Tertullien, et, étant bannis du ciel, eurent des fils de trois mille coudées de haut et donnèrent naissance à une race de démons célestes et terrestres.

3. Job, i, 6; ii, 1; xxxviii, 7; Ps. xxix, 1; lxxxix, 7.

De ce que l'expression *benê Elohîm* signifie les anges dans les livres poétiques de Job et des Psaumes, il n'en résulte point qu'elle ait également ce sens dans le Pentateuque. Jamais, ni dans le Pentateuque, ni dans aucun autre écrit en prose de l'Ancien Testament, les anges ne sont appelés fils de Dieu, quoiqu'il en soit cependant assez souvent question; mais ils sont toujours nommés *envoyés* de Dieu, *male'ak*[1]. Si donc Moïse avait voulu parler des anges au chapitre VI de la Genèse, il les aurait désignés sous le nom de *male'akîm*. Par *fils de Dieu*, il entend ceux qui sont restés fidèles à Dieu, de même que par *filles de l'homme*, il entend celles qui se sont laissées aller aux passions humaines. L'expression par elle-même désigne simplement des créatures de Dieu, faites à son image; elle ne convient donc pas moins aux hommes qu'aux anges; aussi les hommes sont-ils appelés *fils du Très Haut*, dans les Psaumes ; *fils de Jéhovah*, leur Élohim, dans le Deutéronome ; *fils du Dieu vivant*, *benê Êl haï*, dans le prophète Osée[2].

Notons un dernier point en terminant ces observations. Il est digne de remarque que la Genèse ne reproche pas d'actes idolâtriques aux hommes antédiluviens, mais seulement leur immoralité. Il n'y a aucune trace d'idolâtrie ni de faux dieux avant le déluge, ce qui est une marque d'antiquité et d'authenticité. L'auteur du Pentateuque et les prophètes n'auraient pas manqué de reprocher leur impiété aux grands criminels qui périrent dans le déluge, s'ils en avaient été coupables, car leur châtiment aurait servi d'exemple aux écrivains inspirés dans leurs objurgations contre l'idolâtrie de leur temps[3].

1. Gen. XVIII, 2; XXIV, 7, 40 ; XXVIII, 12 ; XLVIII, 16 : Ex. XXIII, 20, etc.
2. Ps. LXXXII (Vulg. LXXXI), 6; cf. LXXIII, 15; LXXX, 16 (hébreu); Deut. XIV, 1 ; cf. XXXII, 19; Osée, II, 2 (Vulgate, I, 10).
3. Bissell, *The Pentateuch*, p. 32.

CHAPITRE VII

LE DÉLUGE

Le récit du déluge est l'objet de deux espèces différentes d'objections, les unes philologiques, les autres scientifiques. Les exégètes rationalistes attaquent principalement l'authenticité du récit; les savants incrédules contestent ou même nient la possibilité de la catastrophe. Les premiers recourent à des raisons philologiques et critiques, les seconds à des arguments tirés des diverses classes de sciences. Examinons successivement les difficultés des uns et des autres.

Article 1er

OBJECTIONS PHILOLOGIQUES CONTRE LE RÉCIT DU DÉLUGE

Le fond de la thèse des exégètes rationalistes consiste à prétendre qu'il y a deux récits contradictoires du déluge dans la Genèse, l'un élohiste, l'autre jéhoviste, et, à les en croire, l'analyse critique de cette partie du livre sacré est un chef-d'œuvre de science et d'art, un des plus beaux triomphes de la science. En appliquant leur théorie générale à cet épisode, ils s'efforcent d'y discerner les document élohistes et jéhovistes, et de les séparer à l'aide des noms de Dieu, du langage particulier de chaque source, des contradictions et des répétitions qu'il est aisé, assurent-ils, d'y remarquer. L'étude minutieuse du texte prouve que la tra-

dition lévitique se distingue de la jéhoviste par la régularité de la forme et la précision mathématique des détails ; la narration élohiste est complète, tandis que la narration jéhoviste est seulement fragmentaire. Cette dernière, ici comme en général dans les onze premiers chapitres de la Genèse, est plus ancienne, plus naïve et plus poétique que l'autre. La première partie du chapitre VI nous a même conservé sans altération et sans changement un mythe païen fort antique, placé là comme « un bloc erratique [1], » celui des géants et de l'union des anges avec les filles des hommes, dont nous avons déjà parlé. En second lieu, ce qui rend en quelque sorte palpable la dualité du récit, c'est la double répétition d'un grand nombre de détails. Enfin les contradictions des deux narrations prouvent qu'elles proviennent de sources différentes.

§ I. — ANALYSE CRITIQUE DU RÉCIT DU DÉLUGE.

D'après les rationalistes, la plus grande partie du texte actuel provient du Code sacerdotal. Il commence par le titre élohiste ordinaire : *'Ellê ṭoledoṭ*, « ceci sont les générations » et entre *ex abrupto* dans le sujet, sans indiquer aucun motif de la grande catastrophe, lequel n'est donné que par le jéhoviste. Gen. VI, 9-22 est élohiste. Les versets qui suivent et qui forment le commencement du ch. VII, sont jéhovistes, VII, 1-5, comme nous l'indiquent le nom divin qui y est employé, ainsi que le mot *bêṭekâ*, « ta maison, » choisi pour désigner la famille de Noé (l'élohiste énumère nominalement les enfants de Noé), et surtout la distinction des animaux purs et impurs, que le Code sacerdotal ignore encore à cette époque.—Le ŷ. 6 est élohiste parce qu'il contient le chiffre de l'âge de Noé, et parce qu'on y lit les expressions *mayim 'al hâ-âreṣ*, « les eaux sur la terre. » —Les versets 7-9 offrent des traces jéhovistes, mais

1. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 334.

on y remarque une tentative faite par le rédacteur définitif pour concilier les leçons divergentes (notez qu'Élohim se lit en toutes lettres au ℣. 9). — Le verset 10 est jéhoviste; le verset 11 est élohiste; le verset 12 est jéhoviste (quoique l'auteur nous donne des indications numériques). — Les versets 13-16[a], 18-22 et 24 sont élohistes, de même qu'au chapitre VIII, 1, 2[a], 3[b]-5, 13[a], 14-19. Dans le ch. IX, les versets 1-17 sont élohistes, et aussi, mais non sans quelques doutes, 18 et 19 (Nöldeke). Les deux derniers versets du chapitre formant la conclusion du récit, 28-29, sont également élohistes. En réunissant ensemble et en lisant à la suite tous ces morceaux du livre lévitique ou élohiste, on a une histoire complète du déluge. Les fragments jéhovistes au contraire (VII, 1-5, 7-9, 10, 12, 16[b]-17, 23; VIII, 2[b]-3[a], 6-12, 13[b], 22-22; IX, 20-27) ne forment pas un tout complet; ce sont simplement des débris d'une narration plus ancienne[1].

Observons en premier lieu, au sujet de ces objections, qu'en se servant des mêmes procédés, on peut décomposer et diviser un récit historique quelconque d'une façon analogue. Ces procédés sont si élastiques qu'avec un peu d'imagination et un certain talent de combinaison, il est toujours possible de faire de pareilles analyses. C'est la même manière d'agir que pour l'explication naturelle des miracles et pour celle des mythes : tel fait *a pu* se passer autrement; donc il ne s'est pas passé comme on nous le raconte; tel récit *a pu* être rédigé de la sorte au moyen d'une compilation; donc c'est un amalgame d'auteurs divers. Le vieil adage scolastique nous apprend cependant avec raison que : *a posse ad actum non valet consecutio*; c'est raisonner en sophiste que de conclure de la possibilité d'une chose à son existence. *Es ist möglich*, « il est possible, » voilà une des expressions qu'on rencontre le plus souvent

1. Wellhausen, *Prolegomena*, p 336.

sous la plume de M. Wellhausen[1]. Qu'est-ce que cela prouve contre les faits?

En second lieu, le récit élohiste n'est pas coulant et serré, comme le prétend la critique négative; on y remarque encore des répétitions et de minutieux détails. Si l'on appliquait donc jusqu'au bout les principes nouveaux, on pourrait faire une seconde anatomie du récit élohiste et y distinguer encore d'autres rédacteurs. Du reste, contrairement à ce qu'assure la critique négative, le récit élohiste n'est même pas complet. Il y a des lacunes graves qu'on ne s'explique pas dans un document qu'on prétend original. Ces lacunes ne sont comblées que par le récit jéhoviste, dont les critiques font un document distinct. Ainsi après avoir annoncé longtemps à l'avance le déluge à Noé, l'élohiste ne marque pas le commencement du cataclysme, comme on devait s'y attendre. Tout se tient très bien et se complète, au contraire, quand on garde intégralement le texte. Jéhovah, VII, 1, commande à Noé d'entrer dans l'arche; sept jours s'écoulent, ℣. 10, ils sont nécessaires pour que tous les préparatifs de l'arche s'achèvent avant que le déluge éclate. Les animaux viennent dans l'arche, ℣. 9, comme *Élohim* l'avait ordonné. Et quand ils sont venus, selon l'ordre d'*Élohim* (℣ 16[a]), *Jéhovah* ferme extérieurement la porte de l'arche (16[b]). Ce récit, tel que nous l'offre la rédaction intégrale, est donc logique, satisfaisant, quoique écrit avec l'ampleur et la redondance orientales.

Nous avons encore une autre observation à faire contre les affirmations rationalistes, c'est que la critique négative n'a pu donner aucune bonne raison pour expliquer comment le Code sacerdotal ne contient pas l'épisode du sacrifice offert à Dieu par Noé, après le déluge[2]. C'est sur-

1. Voir l'explication de l'épisode de l'arc-en-ciel, *Prolegomena*, p. 328; p. 333, note, etc.

2. Gen. VIII, 20-22.

tout le prétendu auteur lévitique qui aurait eu intérèt à le raconter. Ce trait complète d'ailleurs l'épisode et est tout-à-fait en harmonie avec l'ensemble de la narration[1]. Il prépare enfin l'alliance entre Dieu et Noé, racontée au chapitre suivant.

§ II. — LES RÉPÉTITIONS DANS LE RÉCIT DU DÉLUGE.

Une seconde preuve alléguée par la critique négative en faveur de la dualité primitive du récit du déluge, c'est la répétition des mêmes détails, laquelle est manifeste dans le tableau suivant :

RÉCIT ÉLOHISTE	RÉCIT JÉHOVISTE
VI, 11. La terre fut corrompue devant Elohim et remplie d'iniquité.	VI, 3. Jéhovah dit : Mon esprit ne demeurera pas dans l'homme, parce qu'il est chair.
12. Et Élohim vit la terre et voila qu'elle était corrompue, car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre.	5. Et Jéhovah vit que la malice de l'homme était grande sur la terre et que toute pensée de son cœur était toujours mauvaise[2].
13. Et Élohim dit à Noé : La fin de toute chair est venue devant moi, car la terre est remplie de violence et voilà que je les détruirai avec la terre.	7. Et Jéhovah dit : Je détruirai l'homme que j'ai créé de la face de la terre.
VI, 9. Noé fut un homme juste et parfait dans ses générations et il marcha devant Elohim.	VI, 8. Or Noé trouva grâce devant Jéhovah. VII, 1. Et Jéhovah dit à Noé...: Je t'ai vu juste devant moi, dans cette génération.
VI, 19. Et de tout être vivant, de toute chair, deux de tous tu feras entrer dans l'arche, pour les conserver vivants avec toi, ils seront mâle et femelle. 20. Des oiseaux aussi selon leur espèce,	VII, 2. De tout animal qui est pur, tu en prendras sept, le mâle et sa femelle, et de tout animal impur, deux, le mâle et la femelle. 3. Et des oiseaux du ciel, sept, le mâle et la femelle, pour

1. Dillmann le reconnaît expressément, *Genesis*, p. 161.

2. Les versets Gen. VI. 11-12 ne peuvent être considérés comme une répétition, dans le même récit, de Gen. VI, 3, 5, parce qu'ils ne se trouvent pas dans la même section. Voir plus haut, p. 23.

et des animaux selon leur espèce, de tout être qui rampe sur la terre selon son espèce, deux de tous viendront à toi, afin que tu les conserves vivants.	conserver leur race vivante sur toute la face de la terre.
vi, 17. Et moi, voilà que j'amène le déluge des eaux sur la terre pour détruire toute chair dans laquelle est un souffle de vie, sous le ciel ; tout ce qui est sur la terre périra.	vii, 4. Car dans sept jours j'enverrai la pluie sur la terre quarante jours et quarante nuits, et je détruirai tout être que j'ai créé de la face de la terre.
vi, 22. Et Noé fit selon tout ce qu'Elohim lui commanda, ainsi il fit.	viii, 5. Et Noé fit selon tout ce que Jéhovah lui commanda.

Nous sommes loin de nier les répétitions contenues dans le tableau ci-dessus ; mais elles s'expliquent aisément et ne prouvent en aucune manière la thèse de la critique négative. Nous avons admis plus haut [1] qu'il était possible de distinguer dans la Genèse deux documents primitifs, l'un éloliiste et l'autre jéhoviste, et l'on peut retrouver ici leur trace comme dans les autres parties du premier livre du Pentateuque ; mais, dans ce récit comme ailleurs, Moïse s'est servi des documents qu'il avait entre les mains comme un historien qui est maître de sa matière, non comme un compilateur qui ne sait que transcrire ce qu'il a sous les yeux. Les répétitions que nous venons de voir sont naturelles et tout-à-fait conformes aux usages des anciens ; si nous n'avions pas d'autres preuves que ces répétitions, de l'existence de récits du déluge antérieurs à Moïse, cette existence serait loin d'être démontrée. En effet, ces répétitions ne sont pas oiseuses et sans but. Dans les passages jéhovistes, l'auteur sacré raconte d'ordinaire ce qui se passe dans l'esprit de Dieu, et dans les passages élohistes, il nous montre Dieu manifestant ses pensées à Noé et les mettant à exécution. Il a donc une raison de disposer sa narration comme il l'a fait ; et en suivant cet ordre et

1. Voir p. 108.

cet arrangement, il suit la marche de la plupart des auteurs anciens. Pour en citer un exemple, dans l'Avesta, la narration du déluge nous représente Ahura-Mazda donnant d'abord ses ordres à Yima ; puis elle reprend textuellement sous forme narrative tout ce que Dieu avait prescrit sous forme impérative [1]. Cette manière d'écrire répondait à un besoin du temps. A une époque où l'on ne pouvait facilement multiplier les livres, et où l'on devait retenir par cœur autant que possible les récits des narrateurs, ces répétitions sous deux formes différentes facilitaient singulièrement le travail de la mémoire. Au lieu de varier les formules, on se servait volontiers des mêmes, et l'on reprenait à plusieurs fois, comme une sorte de refrain, les détails du récit qui se prêtaient à ces énumérations multiples, de façon à les graver d'une manière ineffaçable dans l'esprit des auditeurs. Ce procédé est si naturel qu'on le trouve en usage dans tous les anciens poèmes de l'Inde et de la Grèce destinés à être récités ou chantés et qu'il est encore en usage chez nos conteurs de veillées d'hiver dans nos villages de France.

Nous avons d'ailleurs une preuve directe que les répétitions de la Genèse ne proviennent pas d'un double document. Elle nous est fournie par le récit cunéiforme du déluge chaldéen, qui a été trouvé dans la bibliothèque d'Assurbanipal, roi de Ninive. La parenté de ce récit avec celui de Moïse est incontestable et universellement admise. Or, quoique personne n'y puisse découvrir aucun vestige d'élohisme ni de jéhovisme, nous y retrouvons et les répétitions et les traits qu'on prétend être propres à l'élohiste et au jéhoviste, comme le prouve le tableau suivant [2] :

1. *Vendidad*, fargard II, 64-92 et 99-128. Voir *Avesta*, trad. de Harlez, t. I, p. 96-98.

2. Nous avons déjà donné ce tableau dans *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 283-289. Nous joignons ici les com-

TRAITS COMMUNS AUX DEUX RÉCITS DU DÉLUGE.	INSCRIPTION cunéiforme.	GENÈSE	SOURCE ÉLOHISTE.	SOURCE JÉHOVISTE	RÉDACTEUR OU AUTRES ADDITIONS
	Col., ligne	chap., verset.			
1° Ordre divin de construire l'arche. . .	i 21	vi 14	vi 9-22		
2° Dimensions de l'arche.	i 24-26	vi 15			
3° Ordre divin de conserver les êtres vivants.	i 23	vi (18)-20			Dans vi, 17, MAYIM est une glose (Schrader).
4° Énumération des êtres qui doivent entrer dans l'arche, hommes et animaux. .	i 42 41	vii 1-3	vii 4 (Knobel)	vii 1-5	vii, 10, remanié (Schrader)
5° Construction de l'arche	ii 1-9	vi 22			
6° Goudronnage de l'arche	ii 10-11	vi 14			
7° Approvisionnements	ii 17-26	vi 21		vii, (7 9) traces effacées (Hupfeld)	vii, 7-9, harmonisé. Retouché (Noeldeke).
8° Entrée dans l'arche	ii 27-29; 32	vii 7 9; 13-16	vii 6 (7-9); vii 13-16a	vii 16b	vii, 8, 9 (Schrader)
9° L'arche est fermée	ii 37	vii 16			
10° Commencement du déluge	ii 40-50	vii 10-11	vii 11	vii 10, 12	
11° Description du déluge.	iii 1-1	vii 17-23	vii 18-2	vii 16b, 17, 23	vii, 22, expression rappelant ii 7. (Schrader).
12° Durée du déluge	iii 19-21	vii 24	vii 24		
13° Fin du déluge	iii 21-26	viii 1-2	viii 1-2a	viii 2b	
14° Ouverture de la fenêtre	iii 27	viii 6	(viii 1-19 Knobel en partie Ewald)		
15° Diminution de l'eau	iii 30-31	viii 3	viii 3b-5	viii 3a	
16° Arrêt de l'arche.	iii 32- 3	viii 4	viii 1 (Indication du temps)	viii 4 (av omiss. d'indic. du temps (Hupfeld)	
17° Dessèchement graduel de la terre. . .	iii 34-37	viii 5; 13-14	viii 13a Noeldeke; viii 13-19	viii 13b	
18° Envoi des oiseaux	iii 38-44	viii 7-12		viii 6-12	
19° Sortie de l'arche	iii 45	viii 15-19	viii 14-19		
20° Oblation du sacrifice	iii 46 48	viii 20		viii 20-22	
21° Acceptation par Dieu du sacrifice . . .	iii 49-50	viii 21			
22° Promesses de Dieu.	iv 13-20	viii 21			
23° Faveurs accordées à l'homme sauvé du déluge	iv 23-26	ix 1-2; 12 13	ix 1-17		

Dans ce tableau, la distinction des sources éloliste et jéhoviste est donnée, quand elle ne porte aucun nom propre, d'après Knobel, Ewald, Hupfeld, Böhmer, Schrader, Nöldeke, Wellhausen, Dillmann, Budde, etc., qui sont d'accord pour l'ensemble de l'analyse du récit de la Genèse, quoiqu'ils ne le soient pas sur la date des morceaux divers et qu'ils les désignent par des noms différents.

On peut voir par ce tableau que la légende chaldéenne contient les répétitions de la Genèse. A la colonne I, ligne 22, les dieux prennent la résolution « de détruire la semence de la vie ». A la ligne 23, ils donnent cet ordre à Hasisadra : « Fais entrer la semence de toute vie au milieu du vaisseau ». Aux lignes 43-45, nous lisons encore : « Les serviteurs de ta femme, tes servantes et tes serviteurs, les animaux des champs, les bêtes des champs, tout ce que je rassemblerai, la porte gardera tout. » L'entrée dans l'arche est également racontée deux fois : col. II, l. 27-29 : « Tout ce que je possédais de semences de vie, je le réunis; le tout je fis monter dans le vaisseau, tous mes serviteurs et mes servantes, les animaux des champs, les bêtes des champs et les fils de l'armée, je les fis monter. » Ligne 32, nous lisons de nouveau : « Entre dans le vaisseau et ferme ta porte ». Ligne 37, nous lisons aussi : « J'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte. » On le voit, ce sont les mêmes répétitions que nous avons signalées plus haut dans la Genèse.

Mais ce n'est pas tout; nous devons constater également que la tablette cunéiforme qui nous décrit le déluge chaldéen, contient également les parties jéhovistes et les parties élohistes de la Genèse. A la colonne I, lignes 21-22, la

plëments qu'y a ajoutés le P. Flunk, en le reproduisant dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, p. 634. — Quant au récit chaldéen du déluge, on peut en voir la traduction complète dans *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 270-287.

résolution des dieux de détruire tous les êtres vivants par un déluge est annoncée en ces termes : « Fils d'Ubaratutu de Surripak, 21, quitte ta maison, fais un grand vaisseau, remplis-le... 22. (Les dieux) veulent détruire la semence de la vie. » Avant le commencement effectif du déluge, le dieu Samas ou le Soleil dit à Hasisadra (col. II, l. 31-32) : « Le soir je ferai pleuvoir abondamment; 32, entre dans le vaisseau et ferme la porte. » Ces passages sont en parallélisme parfait avec les deux passages, Gen. VI, 13 et VII, 1 et suiv., lesquels, s'il fallait en croire l'analyse des critiques rationalistes, émaneraient de deux sources différentes[1].

L'épisode de l'envoi des oiseaux[2] que Knobel et Ewald attribuent à l'éloliste, Dillmann et les autres critiques au jéhoviste, se lit aussi dans le récit cunéiforme. M. Wellhausen veut tirer de ce trait poétique la conclusion que le jéhoviste a mieux conservé que l'élohiste le caractère international de la légende primitive. Rien ne prouve dans la Genèse que ce morceau soit plutôt jéhoviste qu'élohiste. Nous prenons là sur le fait la critique, créant des règles pour arriver à ses fins préconçues.

A la col. IV, l. 23-26, le dieu Ilu paraît apaisé, et il bénit Hasisadra (l. 26). Ces détails correspondent à la fin du chapitre VIII et au commencement du chapitre IX de la Genèse. Or, d'après la critique, Genèse VIII, 20-22 est jéhoviste et Genèse IX, 1-17 est élohiste. Pourquoi deux sources en hébreu, tandis qu'il n'y en a qu'une en assyrien[3] ?

A moins d'admettre dans la légende cunéiforme autant d'auteurs que dans le récit biblique, il faut donc reconnaître que ce dernier peut être l'œuvre d'un seul et unique rédacteur. Tous les traits caractéristiques dont se sert M. Wellhausen pour former le Code sacerdotal se trouvent

1. Flunk, *ib.*, p. 636.
2. Gen. VIII, 6-12.
3. Flunk, *ib.*, 1885, p. 636.

en effet dans le poème assyrien : « forme artificielle, technique et mathématique, » six cents coudées de longueur, soixante de largeur et soixante de hauteur, telles doivent être les dimensions du navire de Hasisadra, le Noé chaldéen. Les gens, les animaux, etc., tout est énuméré. Trois sares d'asphalte sont employés pour goudronner le vaisseau à l'extérieur et trois sares à l'intérieur. Les 5e, 6e et 7e jours sont exactement énoncés, etc. Le dieu Éa, qui sait tout, donne les indications et les mesures pour la construction du navire, comme Dieu dans la Genèse. Les dieux Samas, Adar, Nébo, Saru, Nergal, les Adunnaki amènent sur la terre un déluge qui détruit toute vie ; les cadavres flottent sur les vagues comme des roseaux et l'eau monte pendant sept jours. Ce sont là les détails auxquels on reconnaît, d'après M. Wellhausen et beaucoup d'autres critiques, la rédaction élohiste. Comment se trouvent-ils donc dans la légende de la Chaldée?

Le document jéhoviste pourrait se reconnaître dans la tablette cunéiforme aussi aisément que dans la Bible. « La partie idyllique et naïve, » qui ne se rencontre pas dans l'élohiste, est visible dans le récit chaldéen comme dans la Genèse. Enfin, en usant toujours des mêmes procédés de critique, rien ne serait plus facile que de prendre sur le fait, comme le disent les rationalistes, la main du rédacteur définitif, combinant les documents antérieurs, les complétant et les rectifiant, de manière à produire le récit bigarré et formé de morceaux d'origine diverse que nous lisons maintenant dans les documents assyriens [1]. Toutes ces suppositions sont certainement fausses pour le poème chaldéen. Elles ne le sont pas moins pour la Genèse.

§ III. — PRÉTENDUES CONTRADICTIONS DU RÉCIT DU DÉLUGE.

La critique négative, outre les répétitions et les distinc-

1. Flunk, *Die Pentateuchkritik*, ZKT, 1885, p. 637.

tions dont nous venons de parler, s'appuie avec beaucoup de confiance sur les contradictions qu'elle prétend découvrir entre les deux récits du déluge pour conclure à la pluralité des auteurs. La première contradiction est tirée de ce qui nous est dit des animaux : 1° l'élohiste[1] raconte qu'il doit entrer dans l'arche *bina de omnibus* « des paires; » 2° le jéhoviste au contraire[2] en fait entrer *septena et septena*, sept couples de chaque espèce. — Les commentateurs catholiques ont depuis longtemps résolu la difficulté[3]. Dans le premier passage, Dieu commande à Noé de prendre les animaux *par paires*, deux à deux, sans en déterminer le nombre, δύο δύο, portent les Septante, *ṭerèn ṭerên*, traduit la version syriaque, et la Vulgate, *bina*. Plus loin, dans le second passage, l'indication est plus précise, le nombre des couples est fixé, il est de sept.

La seconde contradiction est tirée de la durée du déluge. 1° L'élohiste le fait durer un an (soit une année solaire, soit une année lunaire). 2° Le jéhoviste au contraire le réduit à 61 ou 103 jours (7 + 40 défalqués des 150 jours[4].) — Cette contradiction n'existe pas. L'élohiste dit : « les eaux grossirent pendant 150 jours[5]; » le jéhoviste dit : « les eaux diminuèrent après 150 jours[6] ; » il y a donc accord parfait au lieu de contradiction.

ARTICLE II.

OBJECTIONS SCIENTIFIQUES CONTRE LE DÉLUGE.

M. Diestel résume de la manière suivante les difficultés faites au nom de la physique contre le déluge universel :

1. Gen. VI, 19-20.
2. Gen. VII, 2-3.
3. Théodoret, *Quæst.* L *in Gen.*, t. LXXXV, col. 153.
4. Gen. VIII, 2-3.
5. Gen. VII, 24.
6. Gen. VIII, 2-3.

Pour produire le déluge dans les deux hémisphères, il aurait fallu un abaissement subit général et très considérable de la température, abaissement capable de transformer en pluie l'excès de vapeur répandue dans l'atmosphère. Or c'est là une chose impossible [1], contraire à toutes les lois de la physique, puisque la moyenne de la température est toujours la même sur la terre; il se produit seulement des changements et des variations locales qui ont ailleurs leur équivalent. De plus, les hommes et les bêtes, immédiatement avant le déluge, auraient eu à supporter une pression atmosphérique tellement énorme qu'ils en auraient été anéantis. Une masse d'eau de cent cinquante pieds exerce une pression quatre fois et demie plus grande que celle de toute notre atmosphère... Or, un plongeur, qui n'a jamais à supporter une pression atmosphérique aussi forte, peut à peine passer deux heures sans danger au fond de l'eau. Pendant le déluge, les plus hautes montagnes furent couvertes par l'inondation ; l'élévation des eaux atteignit donc environ trente mille pieds ; toutes ces eaux existaient auparavant sous forme de vapeur dans l'atmosphère ; tous les êtres animés auraient donc eu à supporter une pression de dix mille atmosphères. Puis tout d'un coup cette pression aurait disparu. C'est là un état de choses qui aurait fait périr les hommes et les bêtes, longtemps même avant que la première goutte de pluie fût tombée.

Autre question : d'où venait cette masse d'eau? On ne peut la faire venir des abîmes de la terre. Elle ne pourrait jaillir des entrailles de la terre sans des révolutions inouïes et soudaines; bien plus la terre ne pourrait en contenir une quantité suffisante.

Les poissons eux-mêmes protestent également contre le déluge pour d'autres motifs. L'immense majorité d'entre eux ne peuvent vivre ou que dans l'eau salée ou que dans l'eau douce. Le déluge devait produire le mélange de l'eau salée et de l'eau douce. Par conséquent les habitants des eaux auraient alors péri. Cependant ils n'entrèrent pas dans l'arche et durent par conséquent continuer à vivre dans l'onde.

1. Cf. Frd. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte mit besondever Berücksichtigung der biblischen Schöpfungsberichtes*, 1855, p. 646 et suiv.

Enfin les monceaux de cendres des volcans tertiaires attestent que, depuis que l'homme a paru sur la terre, aucune inondation ne les a submergés, car autrement ils auraient été balayés par les eaux. Voilà des raisons suffisantes. De plus longs développements ne feraient d'ailleurs qu'établir d'une manière encore plus forte l'impossibilité physique du déluge universel [1].

M. Carl Vogt attaque avec plus de véhémence encore le récit biblique du déluge :

Il n'existe sur la terre aucun fait qui indique en aucune façon un déluge universel, un déluge qui aurait recouvert les plus hautes montagnes et détruit tout ce qui était vivant, à l'exception d'un couple de chaque espèce renfermé dans l'arche de Noé. Partout, dans les vallées, on trouve des phénomènes dénotant soit l'action des glaciers, soit celle des hautes eaux, mais n'ayant jamais nulle part dépassé les séparations des vallées, et encore bien moins ayant atteint les sommets des hautes montagnes. Nulle part nous ne voyons de traces de catastrophes subites ; partout se manifeste l'action lente des forces qui agissent encore tous les jours sous nos yeux. Partout donc nous avons occasion de faire des observations qui renvoient le déluge dans le domaine auquel il appartient, celui des mythes et des légendes. On a déjà cent fois fait remarquer que les cônes de scories et de cendres des volcans éteints de l'Auvergne et du Rhin n'auraient dans aucun cas pu résister au choc d'un déluge général ; on n'en répète pas moins ce même verbiage oiseux en face de ces cônes qui ont certainement une origine très ancienne... Faudra-t-il encore protester pendant deux cents ans, pour qu'on cesse enfin d'ouvrir les écluses du ciel et les profondeurs de l'abîme, pour noyer dans les tourbillons des flots « toute la gent pécheresse et toutes les créatures [2]? »

Quelques-unes de ces difficultés avaient été déjà soulevées par les anciens. Théodoret, au ve siècle, recherche, dans ses *Questions sur la Genèse*, ce qu'est devenue la

1. L. Diestel, *Die Sintfluth*, p. 9-11.
2. C. Vogt, *Leçons sur l'homme*, XI, 1878, p. 435-436.

masse d'eau qui submergea la terre pendant le déluge, et comment Noé put nourrir tant d'animaux dans l'arche [1].

Au IIe siècle, l'hérétique Apelles, disciple de Marcion, demandait comment Noé avait pu connaître et rassembler tous les animaux dans l'arche, puisqu'elle pouvait tout au plus contenir quatre éléphants. D'où il concluait que c'était « un mythe menteur [2]. »

Quelques commentateurs ont donné à ces difficultés des solutions imaginaires que les rationnalistes n'ont pas manqué de tourner en ridicule. C'est ainsi que l'anglais Édouard Dickinson répondait de la manière suivante à ceux qui prétendaient que les animaux manquaient de lumière dans l'arche : Noé, très habile en chimie, aurait découvert une huile éthérée, avec laquelle il produisait une lumière aussi éclatante que celle du soleil [3]. Le même Édouard Dickinson, pour expliquer comment Noé avait pu nourrir les animaux dans l'arche, pensait que le patriarche avait découvert une liqueur merveilleuse dont une seule goutte suffisait pour apaiser la faim et la soif de l'homme et des animaux pendant une journée entière [4]. D'autres ont imaginé, du déluge en général, des explications plus sérieuses mais également inadmissibles, pour des raison diverses. C'est ainsi que Detlev Clüver († 1708) prétendit que le déluge avait été produit par le choc d'une comète qui, heurtant la terre, la fendit et fit ainsi jaillir toutes les eaux cachées dans les abîmes [5].

Il y en a qui veulent faire du déluge de Noé une inonda-

1. Théodoret de Cyr, *Quæst.* LI et LII *in Gen.*, t. LXXX, col. 149-152. Cf. S. Augustin, *Quæst.* XI et XII *in Pent.*, t. XXXIV, col. 550.

2. Origène, *Hom. in Gen.*, II, 2, t. XII, col. 165. Cf. S. Augustin, *Quæst.* IV *in Gen.*, t. XXX, col. 549.

3. L. Diestel, *Die Sintfluth und die Fluthsagen des Alterthums*, in-8°, Berlin, 1871, p. 8.

4. L. Diestel, *Die Sintfluth*, p. 8.

5. L. Diestel, *Die Sintfluth*, p. 9.

tion purement locale, quoique terrible dans ses résultats. D'après eux, la Mésopotamie aurait été ravagée par une inondation formidable, semblable à celle du Zuiderzée, en 1282, dans laquelle périrent quatre-vingt mille hommes[1]. Certaines contrées, par leur situation, sont exposées à être dévastées par les eaux. Ainsi la Hollande septentrionale a eu à subir, de 515 à 1825, environ cent quatre-ving-dix inondations. En 1868, un tremblement de terre ébranla la côte du Pérou, la mer envahit les terres, submergea plusieurs grandes villes et fit périr en quelques heures des milliers d'habitants. La Mésopotamie souffre souvent d'un fléau analogue. C'est du plus terrible d'entre eux que la Bible nous a conservé la mémoire[2]. M. Suess a soutenu de nouveau cette dernière opinion en 1883[3]. En 1655, La Peyrère, dont nous avons déjà parlé au sujet des Préadamites, avait prétendu que le déluge n'avait submergé que la Palestine et n'avait fait périr que les Juifs et les Gentils mêlés avec eux[4]. Sans restreindre aussi notablement le déluge, quelques interprètes catholiques, et en particulier M. l'abbé Motais[5], enseignent que ce grand cata-

1. *Geschichte der Zuyder-See nach Fr. von Hellwald*, dans l'*Auslaad*, 1870. n° 2, p. 546 et suiv.

2. L. Diestel, *Die Sintfluth*, p. 19, 33.

3. Ed. Suess, *Das Antlitz der Erde*, in-8°, Prague, 1883, p. 25-98. Il a été réfuté par M. de Foville, *Encore les jours de la création*, suivi de *Das Antlitz der Erde*, in-8°, Bruxelles, 1884, p. 51-62, et par le P. H. Jürgens, S. J., *War die Sündfluth eine Erdbeben-Fluthwelle?* dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, juillet 1884, t. XXVII, p. 1-19.

4. « Diluvium Noacicum non fuisse effusum super universum terrarum orbem, sed super terram Judæorum, ut Judæos perderet, non ut omnes homines obrueret... Adverte hic terræ nomine Pælestinam intelligi... Per *hominem quem creaverat*, intellige Judæos. » *Systema theologicum*, part. I, liv. IV, c. VII, p. 202-204.

5. *Le déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science*, in-8°, Paris, 1885. Cf. Jean d'Estienne, *Le déluge biblique et les races antédiluviennes*, in-8°, Bruxelles, 1885; C. Robert, *La non-universalité du*

clysme a été circonscrit et n'a submergé qu'une partie de l'humanité. Ils coupent ainsi par la racine toutes les difficultés qu'on a soulevées contre le récit de Moïse.

Nous rejetons cette interprétation, parce qu'elle est contraire à la tradition générale de l'Église, et que rien ne démontre que cette tradition ait mal interprété le texte sacré [1]. Nous reconnaissons volontiers que le déluge n'a pas été universel pour la terre habitable [2], mais nous croyons qu'il a été universel pour la terre habitée, et qu'il a fait périr tous les hommes alors vivants, à l'exception de Noé et de sa famille. Moïse, pour marquer l'étendue du déluge, n'emploie qu'une fois l'expression « toute la terre », *universa terra* [3], et une autre fois l'expression équivalente « sous tout ciel, » *sub universo cælo*[4]. Ce langage n'implique pas une universalité absolue, comme le prouvent un grand nombre d'exemples des Livres Saints, où les mêmes expressions ne s'appliquent qu'à une partie de notre globe [5]. Le contexte montre, au contraire, qu'il n'est question que de la terre habitée. « La terre était corrompue, parce que toute chair (ou tout homme) [6] avait corrompu sa voie sur la terre [7]. » Il s'agit là évidemment de la terre habitée par les hommes. Moïse n'entend donc parler que de la terre qu'avaient peuplée Noé et ses contemporains,

déluge, réponse aux objections, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1887.

1. Voir J. Brucker, *L'universalité du déluge*, in-8°, Bruxelles, 1886.
2. Nous avons donné les preuves dans le *Manuel biblique*, 5e éd., t. I, p. 504-508.
3. Gen. VIII, 9.
4. Gen. VII, 19.
5. Gen. XLI, 54, 56, 57; III Reg. X, 24; Matt. XII, 42; Act. II, 5.
6. « Toute chair, dit avec raison Bède, signifie tout homme, suivant la parole du prophète : *Et toute chair verra le salut de Dieu* (Luc, III, 6), car ce ne sont pas les oiseaux ou les quadrupèdes qui *avaient corrompu leur voie* en péchant. » *In Gen.*, l. II, t. XCI, col. 85.
7. Gen. VI, 12.

et il ne pouvait pas entendre autre chose, parce que sa science géographique et son horizon ne s'étendaient pas au delà de ces limites.

« Les anciens ne connaissaient pas comme nous quelle était la véritable étendue de la terre et du ciel, et pour eux « sous tout ciel » signifiait seulement le ciel qui couvrait le pays dont ils parlaient [1]. Moïse adopta le langage courant de son époque, et s'il ne l'avait pas fait, il n'aurait jamais été compris par le peuple [2]. » L'exégèse elle-même nous fait donc une loi d'entendre les paroles de Moïse comme on les entendait de son temps, et, en les expliquant de la sorte, on peut répondre sans trop de peine aux objections scientifiques qu'on a soulevées contre la narration de la Genèse.

En effet, les objections des incrédules, celles de M. Diestel comme celles de M. Vogt, supposent que le déluge a inondé la surface entière de la terre. Dès lors qu'on reconnaît que l'inondation n'a couvert qu'une partie du globe, c'est-à-dire la partie de l'Asie où habitaient alors les hommes, peut-être encore assez peu nombreux, les difficultés s'évanouissent. La pluie fut l'agent principal; le débordement des mers fut sans doute une cause secondaire [3]. Quoi qu'il en soit, comme l'a dit M. Pfaff :

Les discussions sur l'histoire du déluge sont devenues sans objet pour le naturaliste, puisque les théologiens reconnaissent qu'on peut entendre la narration de la Genèse comme signifiant, non pas que toutes les montagnes, sur la surface du globe, ont été simultanément inondées, mais bien que l'humanité entière a

1. Voir Deut. II, 25, où on lit la même expression, et où il ne peut être question de l'univers entier.

2. *Genesis in advance of present science*, in-8°, Londres, 1883, p. 294-295.

3. Sur cette question, voir Reusch, *La Bible et la nature*, fin du ch. XXIII, p. 396.

été anéantie par une puissante masse d'eau. C'est accorder que le déluge a été une submersion partielle du globe. Le savant n'a rien à opposer au fait du déluge ainsi expliqué : il lui est impossible d'établir qu'un déluge partiel, dont l'existence est d'ailleurs affirmée par les traditions de presque tous les peuples, ne peut pas avoir eu lieu ou n'a pas eu lieu réellement [1].

Ainsi les sciences physiques et naturelles n'ont aucune raison sérieuse à faire valoir contre la réalité du déluge biblique. Les objections qu'on a essayé de produire au nom de l'ethnologie et de la linguistique ne sont pas mieux fondées. Il est impossible, nous dit-on, que tous les hommes aient péri, en dehors de la famille de Noé, dans la grande inondation racontée par la Genèse, parce que, aussi haut que nous puissions remonter, nous trouvons déjà les races humaines constituées avec les types qui les caractérisent et avec les langues qui ne les distinguent guère moins que leur conformation organique. Or si tous les hommes actuellement vivants sur la terre descendaient de Noé, il faudrait admettre que races et langues sont d'une date postérieure au déluge, ce qui est de fait inadmissible.

Pourquoi inadmissible ? demandons-nous. Ici la difficulté est chronologique, non scientifique; il s'agit uniquement de savoir à quelle époque a eu lieu le déluge. S'il s'est produit en un temps assez éloigné pour que les descendants de Noé aient pu se transformer, les uns en nègres, les autres en mongols ou en peaux-rouges, etc. etc.; s'il s'est écoulé depuis lors assez de siècles pour que le langage humain ait pu se fractionner et se diversifier comme il l'est de nos jours, la difficulté tombe ; ces changements [2] ont pu s'opérer depuis le déluge, tout aussi bien que depuis la création. Or nous avons vu plus haut [3] que nous ignorons

1. Frd. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, p. 750.
2. Pour l'explication de ces changements, voir plus haut, p. 26 .
3. Voir le chapitre IV, p. 224.

à quel moment Dieu a puni le genre humain par ce châtiment terrible, et nous avons établi que l'on peut en reculer la date autant que l'exigent les sciences historiques et archéologiques. Ces dernières n'ont donc rien à alléguer de ce chef contre le récit de Moïse.

Outre les objections générales dont nous venons de parler, on a fait aussi contre l'histoire du déluge quelques objections particulières, spécialement au sujet de ce qui est dit de l'arche. L'arche fut construite en bois de *gôpher*, c'est-à-dire de cyprès. Elle avait trois cents coudées ou environ cent cinquante mètres de longueur, cinquante coudées ou vingt-cinq mètres de largeur et trente coudées ou quinze mètres de hauteur. Elle était partagée en trois étages. Plusieurs critiques, entre autres M. Alfred Maury, jugent ces dimensions insuffisantes :

Comment une arche de 300 coudées de long, de 50 de large et de 30 de haut eût-elle contenu, ainsi que le veut la Bible, tous les animaux et la nourriture si variée nécessaire à leur subsistance? Cela eût-il été possible, lors même qu'on n'eût pas compris dans le nombre les invertébrés, dont il n'est pas parlé dans le livre sacré, évidemment à raison du peu d'attention que les premiers hommes portaient à cette classe innombrable de créatures ? Que l'on calcule la place nécessaire à tous les reptiles, les oiseaux, les mammifères terrestres, dont le chiffre grossit chaque jour par suite des découvertes nouvelles !... Mais les approvisionnements qu'il aurait fallu pour subvenir à la nourriture de tant d'êtres animés eussent à eux seuls rempli, et au-delà, l'arche merveilleuse... Il est donc de toute évidence que ce récit est non seulement invraisemblable, mais encore absurde [1].

Ces dernières paroles sont violentes, mais elles portent à faux. Quoique le récit de l'auteur sacré soit en plusieurs points incomplet, nous sommes suffisamment renseignés pour être certains que l'arche était propre à atteindre le

1. A. Maury, *Déluge*, dans l'*Encyclopédie moderne*, t. XII, 1848, p. 55.

but pour lequel elle avait été construite, et qu'elle était notamment assez vaste pour loger la famille de Noé et les animaux destinés à être sauvés du cataclysme. Des expériences positives et des calculs précis l'ont démontré. Le Mennonite P. Jansen construisit en 1609 à Hoorn, en Hollande, un vaisseau de la grandeur et de la forme de l'arche. Il était naturellement impropre à la navigation, mais il pouvait contenir un tiers de plus de cargaison qu'un navire de forme ordinaire et de même capacité cubique [1]. Tiele a calculé dans son commentaire que la capacité de l'arche était de 3.600.000 pieds cubes, et qu'en en réservant les neuf dixièmes pour les provisions, on avait assez d'espace pour loger 6.666 espèces d'animaux, en comptant qu'il y avait un couple de chaque espèce et que chaque espèce occupait en moyenne cinquante quatre pieds cubes [2]. Si l'on admet que le déluge ne s'étendit qu'à la terre alors habitée, la capacité de l'arche fut plus que suffisante, parce que Noé ne prit avec lui que les espèces animales qui lui étaient connues [3] et qui étaient relativement peu nombreuses, comme l'a remarqué dès 1779 le savant de Luc :

Je ne vois rien dans le récit de Moïse qui suppose que *toutes* les espèces d'animaux que nous connaissons aient été conservées dans l'arche... Moïse n'a eu d'autre but que de tracer, dès le premier homme, la généalogie du peuple auquel il s'adressait, tellement que nos phénomènes ne se lient à son récit que par des chaînons qui lui sont étrangers ; et sûrement les points auxquels ils se lient n'étaient pas arrangés en vue de l'histoire naturelle, puisqu'elle était inconnue à Moïse... [Son] récit lui-même nous éclaire à cet égard. Je remarquerai d'abord que l'usage commun des Orientaux, de mettre souvent le tout pour sa partie, nous empêche de regarder les *tous* que nous trouvons dans

1. Herzog, *Real-Encyklopädie für Theologie*, t. x, p. 396.
2. Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. x, p. 395.
3. Cf. *Manuel biblique*, t. I, n° 324, p. 519-513.

le récit de Moïse, comme des *tous* absolus, lorsque cela n'est pas déterminé par la nature de la chose. C'est ainsi que lorsque Dieu ordonna à Noé « de prendre de *toute* chose qu'on mange, pour servir de nourriture à lui et aux animaux, » ce *tout* ne pouvait être absolu, puisqu'il eût embrassé pour ainsi dire toutes les classes de substances. Il ne signifiait donc évidemment que *tout* ce qui était nécessaire pour le nourrir, lui et tous les êtres vivants renfermés avec lui. Ainsi le *tout* des animaux à renfermer dans l'arche ne signifiait non plus que *tout* ce qui était nécessaire pour qu'au sortir de l'arche, Noé et sa famille peuplassent d'animaux le pays qu'ils habiteraient, ou telle extension que la sagesse divine jugea à propos d'y ajouter et qui fut connue de Noé pour la partie qui dépendait de son exécution...

Mais voici qui prouve d'une manière plus directe que, dans le récit même de Moïse, la conservation de toutes les espèces d'animaux n'est pas attribuée à l'arche... Nous y voyons... que les animaux qui se trouvaient sur la terre après le déluge n'étaient pas *tous* sortis de l'arche. Lorsque Dieu manifesta sa volonté à Noé, à l'égard des habitants de toute classe de la nouvelle terre, elle fut exprimée en ces mots : « J'établirai mon alliance avec vous et votre race après vous, tant des oiseaux que du bétail et de toutes les bêtes de la terre qui sont sorties de l'arche, *jusqu'à toutes les bêtes de la terre*[1]. » Voilà manifestement une extension qui embrasse des animaux distincts de ceux qui, sortis de l'arche en même temps que Noé et sa famille, étaient avec eux. Par là sont levées toutes les difficultés qu'opposait l'histoire naturelle au récit de Moïse[2].

De Luc suppose que les îles de l'ancienne mer avaient échappé au déluge et que les animaux qui les habitaient avaient été sauvés du cataclysme[3]. Son système géologique est abandonné ; mais les raisons qu'il donne pour

1. Gen. IX, 9-10.
2. J. A. de Luc, *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre, adressées à la reine de la Grande-Bretagne*, lett. CXLVII, t. V, 2e part., Paris, 1779, p. 661-665.
3. *Ibid.*, p. 656, 662.

montrer que tous les animaux n'avaient point péri, gardent leur force et conviennent exactement à l'explication d'après laquelle le déluge ne submergea que la terre habitée par les hommes.

Terminons ces réflexions sur le déluge en rappelant que la réalité de cette catastrophe est confirmée par la tradition. On en retrouve en effet le souvenir chez la plupart des peuples, à quelque race qu'ils appartiennent[1]. Quelques-uns, il est vrai, ont pu former leurs légendes sous l'influence directe ou indirecte des Juifs, mais la plupart ne les ont certainement pas empruntées à la Bible ; et comme ils sont tous d'accord, sur les points principaux de l'événement, avec le récit de Moïse, cet accord remarquable est une preuve en faveur de la véracité de la Genèse. Il en résulte incontestablement que cette tradition, conservée fidèlement chez tant de peuples divers et sans relations entre eux, perpétue la mémoire d'un grand événement, qui avait précédé la séparation des hommes primitifs et qui avait vivement frappé leur imagination. Quant aux variantes des diverses traditions, elles s'expliquent aisément : ce sont des modifications du même thème primitif produites sous l'influence de causes locales et nationales.

1. « Ce ne sont pas seulement les Aryens et les Sémites, dit M. Renan lui-même, ce sont presque tous les peuples qui placent en tête de leurs annales une lutte contre l'élément humide, représentée par un cataclysme principal. » *Histoire des langues sémitiques*, 4e éd., 1863, p. 485-486. Cf. A. Maury, art. *Déluge*, dans l'*Encyclopédie moderne* de Léon Rénier, t. XII.

CHAPITRE VIII.

LA DISPERSION DES PEUPLES APRÈS LE DÉLUGE.

ARTICLE Ier.

LA TABLE ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE.

Avant de circonscrire définitivement son cadre historique, pour ne plus nous parler que de sa race, Moïse jette un coup d'œil général sur les familles issues de Noé, et il crayonne un vaste tableau que les rationalistes eux-mêmes ne peuvent s'empêcher d'admirer :

Tous les peuples que l'auteur sait exister de son temps, il les rattache à Noé, et la démonstration de la parenté qui unit tous les peuples, quels que soient la diversité de leur caractère physique ou moral, leur proximité ou leur éloignement, est visiblement la pensée fondamentale de la table ethnographique. Cette pensée est importante. D'autres peuples anciens, lorsqu'ils ont eu atteint un certain degré de civilisation, ont aussi jeté un regard sur leurs voisins et scruté leurs lointaines origines. Les Égyptiens et les Phéniciens, les Assyriens et les Babyloniens, même les Hindous et les Perses ont eu une certaine connaissance de la terre et de sa population, avant que des recherches plus scientifiques sur ce sujet commençassent chez les peuples classiques. Mais d'ordinaire on ne s'est guère occupé des étrangers, quand les intérêts de la politique ou du commerce

n'étaient pas en jeu, et assez souvent on les a méprisés comme de purs barbares. Il en est ici tout autrement. Une multitude de peuples, avec lesquels les concitoyens de l'auteur n'ont jamais eu de rapports, sont pris en considération. En outre, le but que se propose l'écrivain, celui de marquer la place qu'occupe Israël dans l'ensemble des nations, est très caractéristique. Tous les hommes et tous les peuples sont de même race, ils ont même dignité et même vocation [1], ils sont tous frères et de même famille. Le but final de ce tableau est de montrer par la bouche du prophète l'union de tous les peuples dans le royaume de Dieu [2].

Le chapitre x de la Genèse n'est pas seulement une table géographique des peuples ; c'est aussi une table ethnographique, ou même plus exactement « ethnogénique[3], » parce qu'elle renferme un arbre généalogique et linguistique. Cependant elle n'est pas complète dans ses détails. Le monde qu'elle décrit, si l'on ne tient compte que des peuples qu'elle nomme, sans s'occuper de leurs ramifications, est borné au nord par la Mer Noire et par les montagnes de l'Arménie ; à l'est, il ne s'étend guère au delà des rives du Tigre ; au sud il atteint le golfe Persique, englobe l'Arabie et la mer Rouge et atteint l'Abyssinie, en passant par l'Égypte ; à l'ouest, il comprend les îles orientales de la Méditerranée. Moïse n'a point voulu nous donner un tableau complet de l'univers, ni la généalogie de tous les peuples issus de Noé; il a énuméré seulement ceux qu'il était le plus important de connaître pour l'histoire de la religion et de la révélation.

On est assez généralement d'accord pour rendre hom-

1. Gen. I, 26 ; IX, 6.
2. Dillmann, *Genesis*, p. 176-177.
3. Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. II, p. 306. — Les idées particulières de M. Lenormant sur ce sujet sont critiquées et réfutées dans l'*Archivio di Letteratura biblica*, t. IV, 1882, p. 193-202. Cf. sur la table ethnographique, *ibid.*, t, I, p. 373.

mage à l'exactitude des renseignements contenus dans le chapitre x de la Genèse. Les critiques ne se divisent guère que sur la date à laquelle il faut en placer la rédaction; M. François Lenormant fait à ce sujet les réflexions suivantes :

C'est le document le plus ancien, le plus précieux et le plus complet sur la distribution des peuples dans le monde de la plus haute antiquité. On est même en droit de le considérer comme antérieur à l'époque de Moïse, car il présente un état de nations que les monuments égyptiens nous montrent déjà changé sur plusieurs points à l'époque de l'Exode. De plus, l'énumération y est faite dans un ordre géographique régulier autour d'un centre qui est Babylone et la Chaldée, non l'Égypte ou la Palestine. Il est donc probable que ce tableau des peuples et de leurs origines fait partie des souvenirs que la famille d'Abraham avait apportés avec elle de la Chaldée, et qu'il représente la distribution des peuples connus dans le monde civilisé au moment où le patriarche abandonna les rives de l'Euphrate, c'est-à-dire 2000 ans avant l'ère chrétienne [1].

On a objecté contre l'exactitude de la table ethnographique de la Genèse, où les Phéniciens sont rangés parmi les Chamites, que ce peuple était en réalité sémite, puisqu'il parlait un idiome purement sémitique, ou ne différant presque en rien de l'hébreu [2].

Il est vrai que les Phéniciens parlaient une langue sémitique, mais on n'en peut conclure qu'ils n'étaient pas chananéens. Nous parlons en France une langue romane, dérivée de la langue latine, et nous ne descendons pas cependant des Latins.

Les érudits qui ont étudié le plus à fond les Phéniciens et les autres Chananéens, comme M. Renan, reconnaissent qu'en dépit de leur langage sémitique et de la forte infiltration de sang

1. *Hist. anc. de l'Orient*, 9e éd, 1881, t. I, p. 264.
2. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 15.

syro-arabe qui dut nécessairement se produire parmi eux, une fois qu'ils furent établis dans la Palestine et dans la région du Liban, le fond premier de ces peuples était plus apparenté aux Égyptiens, avec lesquels ils ont tant de légendes religieuses communes, qu'aux nations de Sem. Ceci s'accorde avec la tradition constante dans l'antiquité et chez les Phéniciens eux-mêmes, qui les faisait venir des bords du golfe Persique, c'est-à-dire d'un domaine qui appartient exclusivement aux peuples de Cham. Les Égyptiens, sur leurs monuments, donnent aux gens de *Kefta*, les Phéniciens, des traits et un costume qui se rapprochent beaucoup des leurs propres; ils les peignent en rouge comme eux-mêmes [1]. Et c'est à cette couleur de teint rouge qu'a trait le nom de Φοίνικες (Phœnices), qui leur a été donné par les Grecs [2].



101. — Phénicien.

C'est un fait connu que les Phéniciens de Palestine étaient venus, comme Hérodote l'atteste expressément [3], de la mer Érythrée et par conséquent d'un pays couschite. Si plus tard nous les voyons parler une langue sémitique, cela prouve seulement qu'ici comme presque partout où ils ont rencontré les Sémites et se sont mêlés avec eux, ils ont fini par être absorbés par ces derniers [4].

1. Voir Figure 101. Habitant du pays de Kefta, apportant en tribut un vase et d'autres objets. Peinture du tombeau de Rekmara, à Thèbes, du temps de Thotmès III (XVIIIe dynastie).
2. F. Lenormant. *Hist. anc. de l'Orient*, 9e éd., t. I, p. 275.
3. Hérodote, II, 89. — Homère, Odyssée, IV, 84; Eustathe, *Schol. in Odys.*; Strabon, I, 1, p. 2; 2, p. 37; XVI, 4, p. 781; Pline, IV, 36, répètent la même chose.
4. R. Lepsius, *Nubische Grammatik*, *Einleitung*, in-8°, Berlin, 1880.

Article II

LA DISPERSION DES SÉMITES

L'opinion la plus généralement reçue jusque dans ces derniers temps est que les Sémites, après le déluge, habitèrent d'abord l'Arménie [1]. Mais en quel lieu se séparèrent-ils les uns des autres pour former différents peuples? La Genèse, d'après l'interprétation universelle du récit de la tour de Babel, nous apprend que ce fut dans la plaine de Sennaar ou de Babylone. Quelques savants modernes s'élèvent, au moins indirectement, contre cette assertion, en plaçant le berceau des Sémites en Arabie [2]. Quoiqu'on puisse soutenir que cette opinion n'est pas absolument inconciliable avec la Genèse, parce que les Sémites auraient pu d'abord se rendre tous dans la péninsule arabique, et que la famille d'Abraham aurait pu remonter ensuite de là à Ur en Chaldée, le sens naturel du texte sacré est peu d'accord avec cette théorie. Pendant longtemps on a cru que le genre humain tout entier s'était trouvé réuni dans la plaine de Sennaar, à l'époque de la construction de la tour de Babel. Aujourd'hui, l'exégèse admet volontiers qu'il n'y avait là que la descendance de Sem, sinon dans sa totalité, au moins dans sa majeure partie [3]. La postérité de Noé s'était en effet trop multipliée à cette époque, depuis le temps du déluge, pour tenir tout entière dans la plaine de Babylone; l'Égypte était peuplée trop longtemps avant

p. cxv-cxvi. Voir aussi Ph. Berger, *Phénicie,* dans l'*Encyclopédie des sciences relig.*, t. x, 1881, p. 523-524.

1. Voir les auteurs cités dans Renan, *Histoire générale des langues sémitiques,* p. 29.

2. Cf. Sayce, *Assyrian Grammar for comparative purposes*, p. 13, et les auteurs que nous citerons bientôt.

3. Voir Delattre, *Le plan de la Genèse,* dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1876.

Abraham pour qu'il soit possible de supposer qu'il n'y avait pas encore d'habitants dans la vallée du Nil, un petit nombre de générations avant Abraham, etc.; la plupart des arguments que nous avons apportés en faveur de l'antiquité relative de l'homme s'appliquent au cas présent [1]. Enfin le langage de Moïse peut se restreindre à la race de Sem. C'est donc seulement d'après cette interprétation que nous avons à le justifier.

Les documents historiques qui sont parvenus jusqu'à nous ne nous permettent pas de prouver directement que tous les Sémites ont habité ensemble la plaine de Babylone [2], mais la philologie comparée nous fournit des moyens de le constater indirectement. Quoique ces moyens puissent ne pas paraître toujours péremptoires, il est d'autant plus à propos de s'en servir dans la question présente, que les adversaires ne peuvent pas en alléguer d'une autre nature : ils contestent l'exactitude du récit inspiré au nom de la linguistique ; nous allons leur répondre au nom de cette même science. Remarquons d'abord qu'on peut diviser les Sémites en deux groupes : le groupe méridional, comprenant les Arabes, les Himyarites et les Éthiopiens ou Abyssiniens, et le groupe septentrional, auquel appartiennent les Chaldéo-Assyriens, les Chananéens, les Israélites et les Araméens ou Syriens. Ils se distinguent l'un de l'autre non seulement par la position géographique, mais aussi par divers caractères de la langue et par certaines traditions religieuses. De là il résulte que les Chaldéo-Assyriens, les Hébreux et les Araméens descendent d'ancêtres qui ont continué encore à vivre ensemble, après avoir été séparés des Arabes et des Éthiopiens. Mais antérieurement les

1. Voir plus haut, p. 222 et suiv.

2. La tradition chaldéenne confirme d'ailleurs la Genèse en ce qui concerne le récit de la construction de la tour de Babel. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, l. I, ch. VII.

Sémites du nord et ceux du midi ne formaient qu'un seul peuple. C'est ce que prouve incontestablement leur langage. De l'aveu de tous les orientalistes sans exception, toutes les langues dites sémitiques, l'hébreu, l'assyrien, l'araméen, l'éthiopien et l'arabe ne sont que des branches diverses issues d'un même tronc ; en effet, le dictionnaire et la grammaire sont à peu près les mêmes ; les racines trilittères et les principales flexions grammaticales sont identiques.

La plupart des sémitisants s'accordent aussi à admettre que la langue arabe est celle qui se rapproche le plus de la langue primitive des enfants de Sem ; mais quelques-uns d'entre eux, allant plus loin encore, veulent conclure de là que les Arabes nous représentent le type le plus pur du Sémite primitif, dans son langage comme dans ses mœurs, ses coutumes et ses idées religieuses. C'est la théorie qu'a soutenue M. Eberhard Schrader. D'après lui, l'antiquité de la langue arabe prouve que l'Arabie est le berceau des Sémites eux-mêmes. C'est du nord de l'Arabie ou de l'Arabie centrale qu'ont rayonné tous les Sémites : les Éthiopiens et les Sabéens vers le sud, les Babyloniens et les Araméens ou Syriens vers le Nord [1]. M. Sprenger a exprimé une opinion analogue dans sa *Géographie ancienne de l'Arabie* [2] : il suppose que tous les Sémites ne sont que des Arabes émigrés en différents lieux, et ne se distinguant les uns des autres que parce qu'ils appartiennent à des couches différentes. Il s'appuie sur les conquêtes arabes qui ont suivi la fondation de l'islamisme, pour établir qu'il était dans le génie de ce peuple de porter au loin ses

1. E. Schrader, *Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVII, 1873, p. 397-424.

2. A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus*, Berne, 1875, § 427, p. 293-296.

essaims ; mais pour le réfuter il suffit de remarquer que ce qui s'est passé après Mahomet n'est pas constaté avant lui.

M. Schrader recourt à des arguments plus sérieux qu'une vague analogie. Il soutient d'abord que les Chaldéens d'Arménie sont le même peuple que les Chalybes et qu'ils n'ont rien de commun avec les Sémites. Peu nous importe ce point de détail. La seconde partie de sa thèse, savoir que tous les Sémites viennent d'Arabie, est plus grave. La preuve qu'il donne de ce dernier point consiste, comme nous l'avons déjà remarqué, en ce que la langue arabe est celle qui se rapproche le plus de la langue mère sémitique. C'est là, dit-il, où le type primitif s'est le mieux conservé, qu'il faut chercher le berceau de la race.

A cela nous répondrons que la conclusion n'est pas légitime. Le sanscrit et le grec sont, parmi les langues aryennes, celles qui se rapprochent le plus de la langue indo-européenne primitive; personne cependant ne songe à en tirer la conclusion que l'Inde ou la Grèce est le berceau primitif des Aryas. La conservation du dictionnaire et surtout de la grammaire arabes dans une pureté et une intégrité relativement plus grandes que celles des autres idiomes sémitiques, s'explique aisément par la situation géographique de l'Arabie. Cette péninsule, isolée de trois côtés par la mer et séparée du quatrième côté, par un désert, du reste du monde, était condamnée par là même à avoir des rapports fort rares avec les autres peuples, de sorte que le contact des races étrangères ne pouvait altérer son langage [1].

Il suffit donc, pour se rendre compte du caractère de la langue arabe, d'admettre que ceux qui la parlaient se fixèrent de bonne heure dans la péninsule, avant que les idio-

1. Cf. I. Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici*, dans les *Atti della R. Academia dei Lincei*, Memorie storiche, 1878-1879, série 3, t. III, p. 569.

mes sémitiques eussent encore les traits distinctifs que nous leur reconnaissons aujourd'hui. Tandis que les Babyloniens, les Assyriens, les Hébreux, les Araméens, les Éthiopiens, modifièrent diversement leur manière de parler, selon le milieu dans lequel ils vécurent et sous l'influence des peuples étrangers avec lesquels ils furent en rapport, les Arabes, vivant seuls, gardèrent fidèlement leur langue comme leurs mœurs et leurs usages, de sorte que les documents que nous possédons en cette langue, quoiqu'ils ne datent que du VIe siècle de notre ère, se rapprochent plus qu'aucun autre document sémitique, et plus même que les documents assyriens, antérieurs de plus de deux mille ans, de la langue primitive des enfants de Sem.

M. Schrader a essayé, il est vrai, mais sans succès, d'écarter cette explication, qui renverse son hypothèse. Si elle était fondée, dit-il, les Arabes, en se rendant du berceau de leur race en Arabie, auraient dû se modifier, comme les autres Sémites, au contact des peuples qu'ils rencontrèrent sur leur route, en se rendant à l'Ouest ou au Sud-Ouest.

Voici ce qu'on peut lui faire observer. Les Sabéens, qui fondèrent un grand royaume et eurent des relations commerciales avec les autres peuples ; les Éthiopiens, qui passèrent de l'Arabie méridionale en Afrique, se modifièrent en effet et eurent une langue particulière. Les Arabes du Nord et du centre de la péninsule conservèrent intacts leur idiome et leur genre de vie, importés d'ailleurs, grâce au peu de chemin qu'ils eurent à faire et de l'isolement dans lequel ils vécurent. En émigrant des bords de l'Euphrate et du Tigre dans leur nouvelle patrie, ils avaient traversé un désert, et il suffit de jeter un coup d'œil sur une carte, pour se convaincre qu'ils n'avaient guère qu'un court voyage à accomplir, et qu'ils rencontrèrent trop peu d'étrangers sur leur route pour que cette rencontre exerçât sur eux une influence sensible.

Mais il ne suffit point de réfuter les raisons de ceux qui prétendent placer le berceau des Sémites en Arabie, il faut établir par des arguments positifs la fausseté de leur sentiment.

M. Alfred von Kremer a combattu à l'aide de la philologie l'opinion qui place en Arabie le berceau des Sémites [1]. En comparant entre elles les diverses langues sémitiques, on peut parvenir à déterminer, dans leurs traits principaux, la flore et la faune du pays qu'habitait la race sémitique, avant la séparation de ses branches diverses. Pour que celles-ci donnent aux plantes et aux animaux le même nom, il faut qu'elles aient connu ces plantes et ces animaux dans les contrées où leurs pères demeuraient ensemble. Quant aux noms qui diffèrent dans les diverses langues, ils doivent être de date postérieure : ils ont été empruntés à un autre temps et à d'autres lieux.

Ces prémisses philologiques posées, et elles sont incontestables aux yeux de tout linguiste, l'étude comparée des langues sémitiques prouve que l'Arabie n'est pas le berceau de ceux qui les parlent. Toutes ces langues, en effet, donnent le même nom au chameau, qui était connu par conséquent avant la séparation ; elles appellent au contraire l'autruche différemment les unes des autres. Les premiers Sémites n'ont donc pas vécu en Arabie, car l'autruche est indigène dans ce pays. Les Araméens seuls appellent l'autruche *ne'âmâ*, d'après l'arabe *nâ'âm*, mais ils ont emprunté ce nom aux Arabes, dont les caravanes, venant de la Mecque, apportaient dans leur pays des plumes de cet oiseau.

Le dictionnaire arabe contient deux autres noms d'animaux, celui de la petite gerboise, *yarbû*, aujourd'hui *djerbôa*, et celui du lynx, *tuffah* ; mais ces quadrupèdes,

1. *Semitische Culturentlehnungen aus dem Pflanzen- und Thierreich*, dans l'*Ausland*, t. XLVIII, janvier 1875, p. 1-5, 25-31.

qui sont particuliers à l'Arabie, n'ont pas de nom dans les autres langues sémitiques, tandis que l'autruche a un autre nom qu'en arabe, au moins en hébreu, où cet oiseau s'appelle *yâ'ên*, *ya'anâh* [1]. Si les Hébreux étaient sortis primitivement de la péninsule arabique, comme le suppose M. Schrader, ils n'auraient jamais oublié le nom du volatile qu'ils avaient appris à connaître dans leur première patrie, et ne lui auraient pas donné un nom nouveau.

Aux preuves philologiques de M. Alfred von Kremer, M. Hommel, qui a étudié avec soin la question [2], ajoute les suivantes : De même qu'on ne trouve pas dans les langues sémitiques des noms d'animaux qu'on devrait y rencontrer, si elles avaient été parlées d'abord en Arabie, de même ne rencontre-t-on pas en arabe des mots dont l'absence, en ce dernier cas, serait inexplicable, parce qu'ils appartiennent à toutes les autres branches de la famille. Tel est le nom de l'ours, *debb* en éthiopien, *dôb* en hébreu, *debba* en araméen, *dabu* en assyrien, lequel n'existe pas en arabe. L'ours vit en effet encore en Abyssinie ; il a vécu en Palestine, en Syrie et en Mésopotamie ; mais non en Arabie. Les dictionnaires arabes contiennent, à la vérité, le mot *dubbu*, ours ; toutefois, en y regardant de près, on constate que ce mot, désignant un animal étranger à l'Arabie, n'apparaît que dans les écrivains musulmans, lorsque les

1. Lam. IV, 3 (keri) ; Is. XIII, 21 ; XXXIV, 13 ; XLIII, 20 ; Jer. L. 39, etc.

2. M. Fritz Hommel a traité la question dans un mémoire, en français, lu au Congrès International des orientalistes de Florence, le 13 septembre 1878, *La patrie originaire des Sémites*, dans les *Atti del* IV *Congresso internazionale degli Orientalisti*, t. I, Florence, 1880, p. 217-228. L'auteur a publié son travail en allemand avec de plus amples développements dans l'*Allgemeine Zeitung*, sous le titre de *Die ursprünglichen Wohnsitze der Semiten*, *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, nos 263 et 264, p. 3877-3879 et 3895-3896, 20 et 21 septembre 1878. Cf. Id., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*, in-8°, Leipzig, 1879, p. XX, 7, 480.

Arabes ont été en contact avec la Syrie et l'Irâk ou Mésopotamie. Les langues sémitiques n'ont donc pu tirer le nom de l'ours de l'Arabie, où il n'existait pas. Il faut par conséquent que les Sémites aient habité, avant leur dispersion, un pays où vivait ce quadrupède.

On peut raisonner de même au sujet du bœuf sauvage, *ri'mu*, qui est inconnu à l'arabe. Il s'appelle en hébreu *re'êm*, et en assyrien *rîmu*, noms qui, dans les dialectes du Nord, désignent le bœuf sauvage. Le mot *ri'mu* est employé en arabe, mais il y désigne un animal tout différent, « une jeune gazelle à la peau blanche, » disent les lexicographes indigènes[1]. *Ri'mu* est donc d'origine sémitique ; et comme il n'y a point de bœuf sauvage en Arabie, les Sémites, qui s'établirent dans cette contrée et qui avaient vu le *ri'mu* dans le pays d'où ils émigraient, donnèrent ce nom à l'animal de l'Arabie qui ressemblait le plus au quadrupède qu'ils avaient l'habitude d'appeler ainsi.

Le nom de la panthère nous fournit encore un argument : elle s'appelle en éthiopien *namr*, en hébreu *namer*, en araméen *nemra*, en assyrien *nimra*, en arabe *namir*. Ce mot appartenait donc à la langue-mère, puisqu'il est le même dans toutes les branches de la famille. La bête féroce qu'elle désigne est pourtant fort rare en Arabie et elle l'a toujours été, car la poésie arabe ancienne, très riche en noms d'animaux, comme le lion, le chacal, le renard et l'hyène, mentionne bien rarement la panthère. La communauté du nom indique cependant que la panthère était très connue dans le berceau des Sémites. Ce berceau n'est donc pas la péninsule arabique[2].

1. Cf. Frd. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 23.

2. Sur les noms d'animaux communs aux langues sémitiques, voir aussi I. Guidi, *loc. cit.*, p. 587-592.

Mais si l'Arabie n'est pas le berceau des Sémites, où est-il ? M. Alfred von Kremer, suivant le courant général d'aujourd'hui, le place dans la Haute-Asie, à côté du berceau des Aryas. D'après lui, dans le Haut-Touran, à l'ouest du Bolortag, sur le plateau de Pamir, les premiers Sémites vivaient en contact avec les Aryas. Partant de là, et suivant les grands cours d'eau, et en particulier l'Oxus, ils se dirigèrent vers l'Ouest, passèrent au sud-ouest de la mer Caspienne, et pénétrèrent, par un des défilés de l'Elbouz, dans les montagnes de la Médie. De là, ils entrèrent en Mésopotamie.

La première partie de la route tracée aux Sémites est une pure hypothèse. On ne peut historiquement établir que ce seul fait, c'est que nous rencontrons tout d'abord les Sémites en Mésopotamie. Pour soutenir le contraire, M. Alfred von Kremer en appelle à la flore sémitique, telle que nous la fait connaître le dictionnaire de leur langue. D'après lui, les langues sémitiques donnent des noms divers au palmier et à la datte: l'expression la plus ancienne, dit-il, pour désigner la datte, *dikla*, se rencontre chez les tribus araméennes qui habitaient les plaines de la Babylonie. L'affirmation de M. A. von Kremer est inexacte. *Dikla* n'est pas le nom le plus antique de la datte en sémitique, et les Araméens n'habitaient pas, dans les temps primitifs, les plaines de la Babylonie ; on parla l'araméen, en Babylonie, seulement après que l'assyrien fut devenu langue morte, peu de siècles avant Jésus-Christ.

Le nom primitif du palmier à datte, dans les langues sémitiques, est *ṭamaru*, comme le prouvent l'hébreu *ṭamar*, qu'on lit déjà dans l'Exode et dans le Lévitique [1], et l'éthiopien *ṭamart*. Le nom ordinaire de cet arbre en arabe est,

1. On le lit aussi, dans la Genèse, comme nom propre de la belle-fille de Juda, fils de Jacob, et le sens de ce nom propre est certainement celui de Palme, Gen. XXXVIII, 6.

il faut le reconnaître, *nachl*, mais *ṭamr* est usité concurremment et désigne surtout la datte ou bien, en général, un fruit.

On trouve aussi chez les Arabes de très anciennes traces du mot *dikla*, au centre comme au sud de la péninsule arabique. Le Dictionnaire géographique de Yakût mentionne une localité appelée *Dakalatu*, « où se trouvent des palmiers, » ajoute-t-il, dans le district des Beni-Chubar, à Yamâma. La Table ethnographique de la Genèse nomme aussi Diklâ parmi les tribus joctanides du sud de l'Arabie. Enfin, on appelle, en arabe, *dakal* un palmier qui produit beaucoup de dattes, mais de mauvaise qualité. Il y a donc lieu d'admettre deux noms primitifs du palmier à dattes en sémitique, *ṭamaru* et *diklu* ou *dakalu*. Les Sémites connaissaient par conséquent cet arbre avant leur dispersion, quoiqu'on puisse ou même on doive admettre que la fructification artificielle de cet arbre ne remonte qu'à l'époque historique, assyrienne et araméenne, et ait été inventée en Babylonie.

Ces faits admis, comme la patrie originelle du palmier est située dans le bassin du cours supérieur et moyen de l'Euphrate et du Tigre ; comme c'est là aussi que vivent les animaux dont nous avons trouvé les noms dans la langue-mère sémitique ; comme enfin c'est dans ces lieux que les traditions des Sémites eux-mêmes placent leur berceau, à l'ouest de Holwân, dont les poètes persans ont chanté les palmiers ; c'est bien là qu'il faut placer, en effet, la demeure primitive des descendants de Sem, le lieu où ils étaient tous réunis avant de se disperser au Sud et à l'Ouest.

Il faut remarquer d'ailleurs que tout ce que nous savons de la flore primitive des Sémites confirme cette conclusion, ainsi que l'a très bien montré un savant arabisant italien, M. Guidi. La Chaldée n'abonde pas en plantes variées, mais celles que l'on peut regarder comme indigènes

dans le bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre, savoir, les diverses espèces de peupliers, le tamaris et le grenadier, portent, ainsi que le palmier, un même nom dans toutes les langues sémitiques. Au contraire, les plantes qui croissent dans les zones tempérées ou sur les montagnes, l'orme, le frêne, le châtaignier, le chêne, le hêtre, le pin, le cèdre, ou bien ont des noms divers dans les différentes branches de la famille sémitique, ou bien n'ont adopté le même nom qu'à une époque relativement récente. La Chaldée était un véritable grenier d'abondance, l'orge et le froment y produisaient cent pour un[1]. Aussi le froment, l'orge, l'épi, s'expriment-ils de la même manière dans tous les idiomes des descendants de Sem[2], ainsi que les travaux agricoles, les occupations de la vie pastorale, la chasse et la pêche[3].

A ces considérations nous pouvons en ajouter qui sont tirées de la situation géographique de la Babylonie. Le nom de fleuve, *nahar*, est commun à toutes les langues sémitiques, le ghez excepté, de même que *yam*, le nom de la mer, tandis qu'elles ont chacune un mot particulier pour exprimer une montagne, ce qui semble bien indiquer que ceux qui les parlent ont tous vécu primitivement sur les bords d'un fleuve, non loin de la mer, dans une plaine sans montagnes, telle qu'est la Chaldée. Le désert, en arabe, s'appelle de noms divers[4] qui nous représentent l'idée

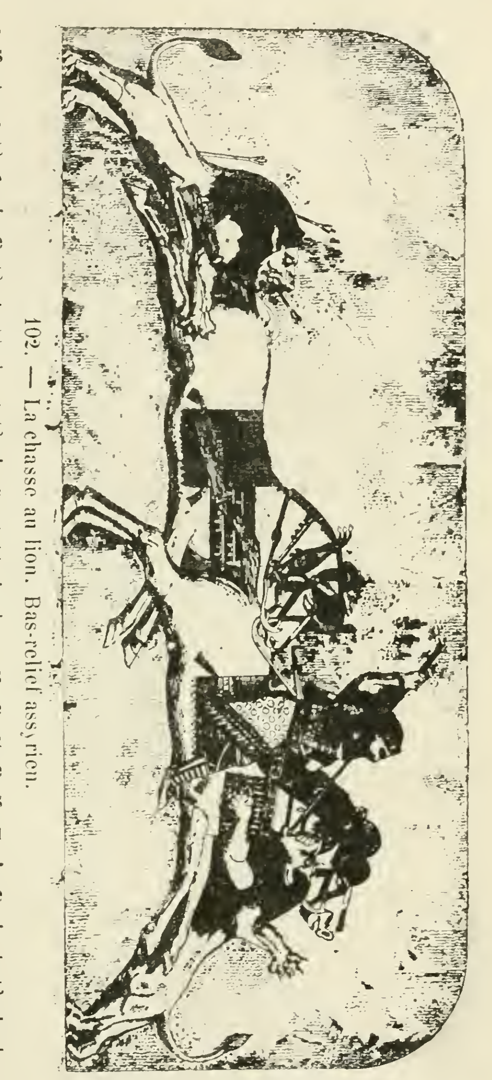
1. Hérodote, I, 193.

2. I. Guidi, *loc. cit.*, p. 582-587. Cf. l'excellent résumé qu'a fait de tout le travail de M. Guidi le P. de Cara, *Notizia de' lavori di egittologia e di lingue semitiche*, in-8°, Prato, 1886, p. 68-73.

3. I. Guidi, *loc. cit.*, p. 592-597. Depuis Nemrod, Gen. x, 9, la chasse a toujours été en grand honneur dans les pays baignés par l'Euphrate et le Tigre, comme l'attestent de nombreux monuments indigènes. Voir Figure 102.

4. التيه, البيداء, الفلاة, المفازة, الفيفاء

d'un lieu stérile, effrayant, sans eau. Au contraire, les Israélites, les Assyriens et les Araméens le nomment *midbar*, c'est-à-dire un lieu où l'on fait paître les troupeaux. Ce ne sont donc pas les solitudes de l'Arabie, avec leur vaste et effrayante étendue et leur aride sécheresse, qui ont donné aux Sémites septentrionaux la notion du désert, mais les plaines de la Babylonie qui produisent en abondance de l'herbe pour les troupeaux. Au milieu de ces plaines, on remarque aussi de nombreux marécages, où croissent des roseaux gigantesques ; tou-



102. — La chasse au lion. Bas-relief assyrien.

tes les langues sémitiques désignent et marécages et roseaux sous le nom d'*agam*[1].

Deux choses sont particulièrement caractéristiques de la Chaldée : l'une naturelle, le bitume ; l'autre artificielle, les briques. Or le bitume et les briques s'expriment de la même manière dans toutes les langues sémitiques : arabe, *ḥamar* et *kafar* ; hébreu, *ḥomer* et *kofer* ; assyrien, *amaru* et *kupri* ; araméen, *kufra*, « bitume, goudron. » — Arabe, *labin* ; hébreu, *libnah* ; araméen, *lbenṭa'* ; assyrien, *libittu*, pluriel, *libnâta*, « briques. »

Parmi les métaux dont l'usage est le plus commun, la linguistique démontre que les anciens Sémites connaissaient avant leur séparation l'or, le cuivre et le bronze, mais non l'argent, le fer et le plomb. « Ces résultats concordent d'une manière remarquable avec l'état de la métallurgie dans la région babylonienne, comme on peut le constater par les objets trouvés dans les tombes les plus antiques. En Babylonie, l'or était connu, l'argent inconnu, le bronze commun ; le plomb et le fer étaient tellement rares qu'on voit clairement par là qu'ils étaient d'introduction récente[2]. »

Tous les arguments philologiques confirment ainsi avec le témoignage de la Bible, qui nous présente les enfants de Sem réunis dans la plaine de Sennaar ou de Babylone, lors de la construction de la tour de Babel.

1. I. Guidi, *loc. cit.*, p. 570-574.
2. I. Guidi, *loc. cit.*, p. 581.

CHAPITRE IX

LES PATRIARCHES

ARTICLE 1er

ABRAHAM

§ Ier. — ABRAHAM ET SARA EN ÉGYPTE.

L'épisode du voyage d'Abraham en Égypte contient un trait qui a été de tout temps un sujet d'accusation contre ce patriarche et contre la Bible elle-même :

Il arriva qu'une famine étant survenue dans la terre [de Chanaan], Abram descendit en Égypte pour y demeurer, car la famine était grande dans la terre [de Chanaan]. Et il arriva que lorsqu'il fut près d'entrer en Égypte, il dit à Saraï, sa femme : «Voici que je sais que tu es belle, et il adviendra que les Égyptiens te verront et qu'ils diront : C'est sa femme. Et ils me tueront et ils te laisseront vivre. Dis donc que tu es ma sœur, afin que je sois bien traité à cause de toi et qu'ils me sauvent la vie par considération pour toi. » — Or il arriva, quand Abram fut entré en Égypte, que les Égyptiens virent combien sa femme était belle. Les principaux [officiers] du Pharaon la virent aussi, et ils firent son éloge au Pharaon, et on la prit dans la maison du Pharaon. Et Abram fut bien traité à cause d'elle, et il reçut des brebis, des bœufs, des ânes, des serviteurs, des servantes, des ânesses et des chameaux. Mais Jéhovah frappa le Pharaon de grandes plaies, lui et sa maison, à cause de Saraï, femme d'Abram. Alors le

Pharaon appela Abram et lui dit : « Pourquoi m'as-tu fait cela ? Pourquoi ne m'as-tu pas averti que c'était ta femme? Pourquoi as-tu dit : C'est ma sœur, [de sorte] que je l'ai prise pour femme. Mais maintenant voilà ta femme, prends-la et retire-toi. » Et le Pharaon donna ordre à ses serviteurs de le reconduire avec sa femme et tout ce qui était à lui [1].

Tel est le récit de la Genèse. Dans un livre retentissant, un littérateur de nos jours l'a attaqué sans ménager les termes :

Que pensez-vous, Monsieur l'abbé, entre nous, de ce patriarche [Abraham]? L'esprit de Dieu est toujours présent en lui ; Dieu a fait alliance avec lui, parce qu'il est un homme vertueux et qu'il a contracté conséquemment le mariage un et indissoluble établi par Dieu lui-même dans l'union d'Adam avec Ève ; et voilà cet époux selon Dieu qui, prévoyant ce qui va arriver, recommande à sa femme de dire qu'elle n'est que sa sœur; il la laisse partager la couche du roi pour n'être pas mis à mort, et finalement il tire de la situation des brebis, des chameaux et des ânes ; après quoi il la reprend, quand Pharaon la lui rend, en lui faisant des reproches très mérités sur sa conduite, ce qui prouve que le roi d'Egypte avait sur la morale des notions plus exactes qu'Abraham en alliance avec Dieu [2] ?

En s'exprimant de la sorte, M. Alexandre Dumas fils est l'écho de Voltaire. L'abbé Guénée avait répondu au chef des philosophes, et il l'avait fait si bien que nous n'avons rien de mieux à faire nous-même que de reproduire ici sa réponse :

On s'est partagé depuis longtemps parmi les chrétiens sur la conduite qu'Abraham tint en Egypte. Les uns ont dit pour le justifier qu'en se donnant pour frère de Sara il ne mentait point, puisqu'elle était effectivement sa sœur [3]; qu'il se réservait par

1. Gen. XII, 10-20.

2. Alexandre Dumas fils, *La quest. du divorce*, 15e éd., 1880, p. 28-29.

3. C'est-à-dire sa parente, ce qui, en hébreu, s'exprimait par le titre de sœur. Cf. Gen. XX, 12.

là une inspection sur elle; qu'il gagnait du temps, et qu'il put se flatter que pendant cet intervalle la Providence, qui l'avait conduit dans ces lieux, lui ménagerait quelque événement qui le tirerait d'embarras; qu'il pouvait compter sur la fidélité de Sara, pour peu que le roi d'Égypte fût susceptible de quelque sentiment de vertu; qu'autrement, en avouant qu'elle était sa femme, Abraham aurait exposé inutilement sa vie, sans mettre plus en sûreté l'honneur de son épouse; que si l'on ne doit jamais mentir, on n'est point tenu de dire à un ravisseur et à un homicide des vérités dont on prévoit qu'il abuserait pour commettre le crime et faire périr l'innocent, etc.

D'autres plus sévères l'ont condamné hautement d'avoir usé d'équivoque envers Pharaon et d'avoir exposé témérairement la chasteté de Sara[1].

Il vous était réservé[2], Monsieur, d'imputer à ce saint homme le plus bas et le plus criminel dessein. Vous ne l'accusez de rien moins que d'avoir cherché à faire un honteux trafic des charmes de son épouse. « Comme elle était belle, il résolut de tirer parti de sa beauté[3]. » Une imputation si grave, faite contre un homme que sa religion et sa vertu ont fait respecter depuis tant de siècles et par tant de peuples, exigerait les plus fortes preuves. Quelles sont les vôtres, Monsieur? D'indignes soupçons et une odieuse altération de nos Écritures. A vous en croire, Abraham dit à Sara: « Feignez que vous êtes ma sœur, afin qu'on me fasse du bien à cause de vous. » Mais dans la Genèse Abraham parle en ces termes à Sara: « Vous êtes belle; quand les Égyptiens vous auront vue, ils diront: c'est la femme de cet homme, et ils me tueront. Dites donc, je vous prie, que vous êtes ma sœur, afin que je sois bien traité, et que la vie me soit conservée par votre moyen. » Vous le voyez, Monsieur, ce n'est point pour « tirer parti de la beauté » de son épouse; c'est pour se dérober à une mort qu'il croit inévitable, qu'il prie Sara, non de *feindre*, mais de dire qu'elle était sa sœur, comme elle l'était effectivement.

1. « De ce nombre sont Origène, Jérôme, Calvin, et beaucoup d'autres tant anciens que modernes. »
2. A la suite de Bayle, de Tindal, etc.
3. Voltaire, *Dict. phil.*, art. *Abraham*.

Blâmez-le donc, si vous voulez, d'avoir trop craint la mort, reprochez-lui sa faiblesse, condamnez son équivoque; mais ne joignez point à un jugement, au moins sévère, une imputation évidemment calomnieuse[1].

Les réflexions qui précèdent s'appliquent dans leur ensemble à la conduite analogue que tinrent Abraham et, après lui, son fils Isaac, vis-à-vis d'Abimélech, roi de Gérare. Isaac suivit l'exemple de son père, et Abraham lui-même fit en Palestine comme il avait fait en Égypte[2]. Rien n'est plus conforme à la nature, et les mœurs du temps et du pays expliquent sans peine comment ce qui était arrivé à la cour des pharaons arriva aussi dans la terre de Chanaan. La critique négative a néanmoins imaginé que c'était un seul et unique fait, qui était raconté trois fois dans la Genèse. Il faut véritablement vouloir à tout prix découvrir des répétitions dans le Pentateuque pour soutenir que trois épisodes, qui se distinguent les uns des autres par des circonstances différentes de temps, de lieu et de détails, comme le prouve la lecture du texte, sont une seule et même chose.

§ II. — ABRAHAM ET CHODORLAHOMOR.

Les incrédules de nos jours traitent de mythes, comme nous l'avons dit plus haut[3], presque tous les récits contenus dans la Genèse, soit parce qu'ils les trouvent invraisemblables, soit pour toute autre cause arbitraire. Dans la plupart des cas, il est impossible de les réfuter d'une manière spéciale, parce que les documents nous font défaut et que nous sommes ainsi privés des moyens extrinsèques, nécessaires pour justifier le récit sacré, la Ge-

1. *Lettres de quelques Juifs*, éd. de 1827, t. II, p. 375-379.
2. Gen. XX; XXVI, 6-11,
3. Voir chapitre VI, p. 443 et suiv.

nèse étant le seul livre qui nous renseigne sur des événements aussi anciens. Nous pouvons alors établir seulement d'une façon générale le caractère historique du Pentateuque, et observer de plus que ce qui paraît être invraisemblable à tel ou tel esprit n'est pas pour cela moins réel.

La Providence a permis cependant qu'à l'heure où l'on attaque nos Livres sacrés avec une violence sans exemple, nous eussions des armes nouvelles pour les défendre, et elle a fait sortir comme des entrailles de la terre, du fond des ruines sous lesquelles ils étaient ensevelis depuis des siècles, des témoins inattendus qui viennent, au grand étonnement des incrédules comme des croyants eux-mêmes, déposer en faveur de la véracité de Moïse, de sorte que l'hommage qu'ils rendent à quelques-uns des faits qu'il rapporte, est une confirmation indirecte de la vérité des faits qui ne reposent que sur son autorité. Car il est bien digne de remarque qu'à mesure que croissent nos connaissances sur l'antique Orient, une partie des objections de nos adversaires s'évanouissent à tout jamais, comme ces nuages que dissipe le soleil quand il vient à briller dans tout son éclat. Rien n'est plus consolant pour le fidèle que ces victoires de la vérité sur l'erreur, de la foi sur l'incrédulité. Nous en avons un exemple frappant dans l'épisode de Chodorlahomor, roi d'Élam. Ici, l'histoire d'Abraham sort pour ainsi dire de son cadre personnel pour entrer dans le cadre de l'histoire générale de l'Asie et nous voyons comment Dieu lui-même justifie sa parole en faisant paraître au jour, du sein de la Chaldée, ces vieilles briques qui attestent l'exactitude de la Genèse. Jusqu'à présent ce chapitre était celui au sujet duquel les mythologues croyaient remporter le plus éclatant triomphe. En 1854, un savant allemand, Grotefend, découvrait dans les quatre rois orientaux défaits par Abraham les quatre saisons de l'année, et dans les cinq rois de la Pentapole les cinq jours

complémentaires de l'année babylonienne [1]. Eh bien! toutes ces rêveries s'évanouissent à la lumière de l'histoire. Jamais récit historique n'a été plus précis ni plus circonstancié ; on dirait une page contemporaine de l'événement lui-même : le temps, les lieux, les personnages sont nommés ; rien n'y manque, comme l'ont reconnu plusieurs rationalistes eux-mêmes. Les principaux faits de l'histoire générale de l'Orient que suppose la Genèse sont : la domination du roi Chodorlahomor, roi d'Élam, sur le bassin de l'Euphrate et du Tigre ; l'extension de sa puissance jusqu'aux rives de la Méditerranée ; sa suzeraineté sur les rois de la terre de Chanaan et en particulier des environs de la mer Morte. Les trois rois qui marchent contre la Palestine avec Chodorlahomor sont nommés par leur nom propre avec les noms de leurs trois royaumes : Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellassar, Thargal, roi de Guti (Goïm). Leur campagne contre Bara, roi de Sodome, et ses alliés est datée: elle est de la quatorzième année du règne de Chodorlahomor. La marche de leur armée est décrite avec tous les détails géographiques qu'elle comporte[2]. Malgré cette précision de renseignements, tout a été nié par la critique rationaliste. Ainsi Bohlen rejette tout en bloc :

Quant à la question de savoir s'il n'y a pas au fond de ce récit quelque événement réel, après avoir examiné avec soin les circonstances, il faut répondre catégoriquement : non. D'abord il n'est pas croyable que les puissants monarques de l'Asie antérieure unissent leurs forces pour marcher contre un district révolté, de quelques milles d'étendue ; la Palestine entière aurait pu à peine les dédommager des frais de la guerre, et il aurait

1. *Der erste Krieg auf Erden,* dans la *Zeitschrift der morg. Gesellschaft*, t. VIII, 1854, p. 800 et suiv. Pour plus de détails, voir *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 494-495.

2. Gen. XIV.

suffi d'un satrape avec une petite troupe pour remettre les rebelles à la raison... De plus, comme on le voit par la mention de Sennaar, d'Ellasşar et d'Élam, on transporte ici dans la haute antiquité un état politique, postérieur de plusieurs siècles, dans lequel les petits princes et les tribus de l'Asie antérieure étaient réellement tributaires des puissants rois de l'Asie... Cela nous conduit historiquement au temps de Sardanapale [1].

M. Nöldeke, de son côté, a aussi toute sorte d'objections à faire valoir contre le récit biblique :

Pour nous, c'est déjà certainement à l'avance une présomption que le « Père élevé», le père souche (*Stammvater*) de tant de peuples sédentaires et nomades ne peut être facilement un personnage historique. Nous voulons bien cependant faire abstraction de cette objection capitale et examiner les détails. Le chapitre commence par une énumération imposante de rois, à l'époque desquels aurait eu lieu l'événement raconté. Mais Tuch observe avec raison dans son commentaire : « Lorsque le narrateur raconte le fait d'après la date des rois en guerre, il n'y a là qu'un effort caractéristique pour donner une apparence de chronologie précise sans la donner en effet. » A quoi sert-il de dater d'après des rois dont la date du règne nous est complètement inconnue? ... Il est étrange qu'on détermine le temps d'après des rois qu'on nous montre ensuite comme acteurs dans le récit. Une telle manière de dater est totalement superflue et ne dit rien du tout [2].

On a peine à en croire à ses yeux, quand on lit de pareils raisonnements. M. Nöldeke nous dit d'abord avec une franchise dont il faut lui savoir gré que, préalablement à tout examen, il ne peut croire qu'un personnage comme Abraham ait existé, parce qu'on le regarde comme le père de plusieurs peuples nomades ou sédentaires. Nous ne voyons point comment il suit de là qu'il n'y ait jamais eu

1. P. von Bohlen, *Die Genesis*, in-8°, Kœnigsberg, 1835, p. 168-170.
2. Th. Nöldeke, *Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen.* XIV, dans ses *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869, p. 157-158.

d'Abraham, car ces peuples ont bien eu un premier père et pourquoi ne se serait-il pas appelé Abraham? Quant au reproche adressé à la Genèse de dater la campagne de Chodorlahomor de la 14e année de son règne, il est « étrange. » Le narrateur ne pouvait dater cette guerre que comme on le faisait de son temps, non comme on le fait de nos jours. C'est là un trait caractéristique de l'exactitude de l'historien, car tous les événements chez les Assyriens et les Chaldéens, sont datés de l'année du règne des rois sous lesquels ils ont eu lieu, comme le prouvent des milliers d'inscriptions et de contrats trouvés dans ces pays. On peut donc affirmer que toutes les inscriptions provenant du pays où a régné Chodorlahomor donnent le démenti le plus catégorique à M. Nöldeke. Il continue :

Nous avons encore une autre preuve de l'impossibilité complète de cet événement dans les noms des prétendus auxiliaires amorrhéens d'Abraham. Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces personnages des *heroes eponymi*. Mamré est dans l'écrit fondamental [de la Genèse] l'antique nom d'Hébron... De ce que les térébinthes de cet endroit sont appelés quelquefois *'Elônê Mamré* ou *'Elon Mamré*, cela ne change rien à l'état des choses et ne rend pas plus vraisemblable de l'épaisseur d'un cheveu qu'un homme appelé Mamré y ait jamais habité. A côté d'Hébron, il y a de plus le *Naḥal 'Eškôl, la vallée des Grappes*.. Or, dans notre récit, Eškol, c'est-à-dire la Grappe, d'où la vallée tire son nom, apparaît comme frère de Mamré. Et l'on voudrait que ce fût là de l'histoire!... Le nom du troisième frère ענר, 'Aner, n'est pas mentionné ailleurs dans l'Ancien Testament; mais l'hypothèse de Knobel[1] n'est pas invraisemblable; il croit qu'on peut combiner ce nom avec celui de *Gabal Ne'ir*, dans le voisinage d'Hébron. Nous avons de la sorte le héros éponyme d'un troisième nom de lieu..; et c'est ainsi que les preuves s'accumulent pour montrer que notre récit n'a aucune valeur historique[2].

1. Sur Gen. XXIII, 20.
2. *Untersuchungen*, p. 166-168.

M. Reuss n'a pas osé adopter le troisième rapprochement, mais il fait siens les deux premiers. « Deux de ces *hommes*, dit-il, sont positivement des localités. Mameré est l'antique nom de Hébron et Es'kol est le nom d'une vallée des environs[1]. »

De pareils arguments sont si frêles que M. Nöldeke lui-même n'a pu s'empêcher d'observer en terminant : « Assurément je ne me fais pas l'illusion de croire que je puisse mettre un terme à toutes les combinaisons malheureuses auxquelles ce chapitre a donné occasion[2]. » M. Dillmann répond simplement à tout ce raisonnement : « Alors même que Mamré, Escol et Aner seraient des noms de lieux, comme le dit Nöldeke, ce serait là un fait sans importance; car il n'y a aucune différence dans le résultat, que ce soit Mamré ou le (scheik) de Mamré qui ait été l'auxiliaire d'Abraham[3]. » Est-ce que Condé n'a pas remporté la victoire de Rocroy, et Turenne celle des Dunes, parce que Condé est une ville de Flandres et Turenne un village du Limousin? Tous leurs exploits sont-ils mythiques, parce que leurs noms sont empruntés à des localités, et que la plupart des officiers qui commandaient sous leurs ordres étaient aussi des hommes portant des noms de lieux?

M. Nöldeke remarque d'ailleurs très bien que la campagne de Chodorlahomor n'avait pas exclusivement pour objectif la Palestine ; le texte l'indique expressément, puisqu'il nous montre les rois alliés dévastant les pays à l'est et au sud du Jourdain; mais tandis que Bohlen conclut que nous avons affaire à un mythe, parce que l'expédition est faite contre la seule terre de Chanaan, M. Nöldeke tire la même conclusion, parce que les rois des bords de l'Euphrate n'attaquent pas seulement la vallée de Sodome.

1. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 349.
2. *Untersuchungen*, p. 168.
3. *Die Genesis*, p. 246.

« Toute cette campagne (à l'est et au sud du Jourdain), dit-il, est invraisemblable ; signe certain que c'est une fiction[1]. » Quelle logique ! Cette campagne est invraisemblable ; donc, il est certain que c'est une fable ! — C'est aussi une fable, parce que ces rois règnent dans des pays éloignés, non en Chanaan.

Une guerre avec des habitants de Chanaan n'aurait pas été assez grandiose, c'est pourquoi des souverains étrangers, et quatre à la fois, déploient leur puissance militaire et montrent quelle est leur force dans une série de grands combats ; le lecteur peut juger ainsi de l'importance de l'événement. Le narrateur donne à dessein aux ennemis des noms empruntés aux régions les plus lointaines pour couvrir son récit d'une apparence d'antiquité... De telle sorte que nous ne devons voir dans les chiffres précis et dans les noms rien autre chose qu'un moyen littéraire destiné à produire une plus grande impression[2].

En 1879, M. Reuss, peu au courant des travaux de l'assyriologie, écrit aussi :

Le morceau ne peut être aussi ancien qu'on veut bien le supposer... Nous n'insisterons pas sur ce que personne ne peut savoir où a été le royaume d'Ellassar. Mais que dire d'un roi des *païens* ? Cette expression tout au moins singulière ne serait guère corrigée si nous traduisions : roi des *peuples*[3]. Car dans la première forme elle présente du moins un sens religieux, dans la seconde elle ne signifie plus rien du tout... Non, cette histoire ne porte pas le cachet d'une trop haute antiquité ; elle ne se fonde point sur le récit d'un témoin placé à proximité. Cela est si vrai, que le fait même de l'expédition devient suspect[4].

1. *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, p. 162-163.
2. *Untersuchungen*, p. 166.
3. La Genèse, XIV, ne parle pas plus d'un roi des *païens* que d'un roi des peuples, mais d'un roi du pays de Guti, comme l'ont démontré les découvertes assyriennes. Le pays de Guti est appelé dans le texte hébreu actuel Goïm.
4. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 347-348.

D'où viennent donc ces noms de rois, d'après les rationalistes, et à qui faut-il les appliquer ? Bohlen a vu dans Amraphel le roi Sardanapale et dans Arioch le roi Arbace. Comme dans l'Inde des dynasties entières reçoivent le titre de *pâla* ou *protecteurs*, il semble qu'on puisse expliquer naturellement Amraphel par *Amarapâla*, « protecteur des dieux, » nom qui a peut-être la même signification que Sardanapale, car les rois d'Orient prenaient souvent des titres multiples et *Sridhanapâla* désignerait « un protecteur des trésors [1]. » Arioch ou Arvach désigne encore plus clairement Arbace, qui, d'après les anciens, a été satrape de Médie. On explique son nom comme signifiant « grand lion ; » il serait plus sûr de le considérer comme n'étant nullement sémitique, et l'on peut soupçonner que nous avons ici *Aryaka*, « l'honoré, » qui est un titre princier dans un drame de l'Inde, Mrichchbhakati [2].

M. Nöldeke découvre dans le premier élément du nom de *Chodor*-lahomor le second élément du nom de Nabu*chodor*-osor ou Nabuchodonosor, et insinue de la sorte que c'est sur le modèle du nom du dernier roi que le narrateur aurait fabriqué celui du premier [3]. D'après Hitzig, Chodorlahomor n'a jamais existé ; il est copié sur Sennachérib, parce que l'un et l'autre font leur campagne en Palestine « la quatorzième année de leur règne [4]. » Sörensen dit encore mieux : le chapitre XIV de la Genèse nous raconte, d'après lui, la campagne d'Antigone contre les Nabatéens, en l'an 309 avant J.-C. [5].

1. Ces étymologies sanscrites données à des noms sémitiques sont ce qu'on peut imaginer de plus anti-scientifique. Sardanapale est la forme grecque altérée du nom assyrien *Assur-bani-pal* ou *habal*, dont le sens est parfaitement connu : « Assur (le dieu) a formé un fils. »
2. *Die Genesis*, p. 170.
3. *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, p. 160.
4. *Geschichte des Volkes Israels*, 1869, t. I, p. 45 ; Id., *Die Psalmen*, t. II, p. 176. M. Nöldeke reconnaît lui-même l'impossibilité d'admettre cette hypothèse, *Untersuchungen zur Kritik der A. T.*, p. 172.
5. Nöldeke, *ibid.*, p. 172.

Voilà ce qu'affirme la critique négative. Voici maintenant ce que disent les monuments authentiques au sujet de ces rois des bords de l'Euphrate, et de leurs guerres invraisemblables, impossibles, contre les habitants des bords du Jourdain et de la mer Morte. En premier lieu, Chodorlahomor, roi d'Élam, n'est ni Antigone ni Sennachérib, mais un personnage parfaitement historique, un véritable prince de ce nom qui a régné sur Élam et aussi sur la Chaldée, comme nous l'assure la Genèse. M. Édouard Meyer, un des historiens allemands contemporains qui pousse le plus loin l'audace des négations et qui nie jusqu'à l'existence d'Abraham, est obligé d'en convenir.

Un roi de la dynastie [mède], dit-il, nous est connu par un singulier hasard, [c'est] Chodorlahomor... Le nom de Chodorlahomor ou Kudurlagamar est parfaitement élamite ; nous connaissons à Suse une déesse Lagamar[1]... Il paraît que le Juif qui a inséré dans le Pentateuque le chapitre XIV s'était procuré à Babylone des renseignements exacts sur l'histoire la plus ancienne de ce pays[2].

Arioch, roi d'Ellassar, n'est pas moins historique que Chodorlahomor. Son nom a été en effet retrouvé dans les inscriptions cunéiformes, sous la forme Éri-aku, c'est-à-dire, serviteur du dieu Lune, roi de Larsam ou Ellassar :

Éri- akù

« Son fils [le fils de Kudurmabuk],... gouverne sous lui en Babylonie comme roi de Larsam (où il résidait), il est roi de Sumer et d'Accad, avoue M. Meyer... Si le nom du fils de Kudurmabuk doit se lire véritablement Ériaku, comme on l'a plus d'une fois soupçonné, au lieu de Zikarsin, ce prince, qui se nomme *roi de Larsam*, serait certainement

1. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. V, pl. 6, 33.
2. Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, in-8°, 1884, p. 165-166.

identique avec celui qui est nommé dans la Genèse, *'Eriok mélek 'Ellasar* [1], » c'est-à-dire Arioch, roi d'Ellassar. Ajoutons que la lecture Éri-aku n'est pas seulement un soupçon. Un assyriologue allemand, qui a écrit sur la Bible et en particulier sur le Pentateuque des pages toutes remplies des idées rationalistes, M. Schrader, l'affirme positivement :

Arioch, roi d'Ellassar, est pour moi indubitablement identique avec Éri-aku.., roi de Larsav [Larsam]. Il était fils de Kudur-Mabuk, roi d'Ur et roi de Sumir et d'Accad... Comme le montrent le nom de son père Kudur-Mabuk et celui de son grand-père Simti-Silhak, il appartenait à la dynastie élamito-babylonienne, c'est-à-dire, comme on peut le conclure du nom, à la même dynastie que son confédéré Chodorlahomor ou Kudur-Lagamar [2].

Deux des noms mentionnés par la Genèse sont ainsi démontrés historiques par les monuments indigènes et originaux. C'est là une première confirmation aussi inattendue que positive de la vérité des faits racontés par Moïse. En voici une seconde preuve. Le récit de la campagne de Chodorlahomor contre le pays de Chanaan, avec les rois ses alliés, suppose un grand fait historique, savoir que les rois d'Élam s'étaient rendus maîtres de la Chaldée et que leur domination s'étendait à l'ouest jusqu'aux rives de la Méditerranée. L'exactitude de ces renseignements est établie de la manière la plus expresse par les documents cunéiformes, comme en convient M. Meyer :

Vers l'an 2300 avant J.-C., la Babylonie fut soumise par les rois d'Élam. Le roi d'Assyrie Assurbanipal raconte dans son récit de la conquête de Suse, vers 645 avant J.-C., que 1635 ans auparavant, c'est-à-dire environ 2280 avant notre ère [3], Kudur-

1. *Geschichte des Alterthums,* t. I, p. 166.
2. *Die Keilinschriften und das A. T.*, 2e éd., 1883, p. 135. Cf. Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, p. 374-375.
3. Nous avons parlé plus haut de cette date, p. 294.

nanchundi, roi d'Élam, avait pillé les temples du pays d'Akkad et avait emporté la statue de la déesse Nanâ, de son temple d'Éanna (à Uruk). Le résultat de ces guerres avait été l'établissement d'un grand empire élamite, qui comprenait la Babylonie. Lorsque Bérose racontait que les Mèdes avaient conquis la Babylonie et y avaient fondé la seconde dynastie de huit rois mèdes (laquelle avait régné 224 ans, ou, d'après une autre leçon, 190), il voulait parler certainement de ces souverains élamites. Parmi ces derniers, il faut compter indubitablement, comme l'indique son nom, Kudurmabuk, fils de Simtišitarchak. Son nom se lit sur des briques trouvées à Ur avec le titre de conquérant ou de souverain (*adda*), titre dont le sens n'est pas encore sûr, de la terre d'Occident (*mat Martu*) et de la terre d'Émuttal. Martu est la Syrie, au moins dans les monuments plus récents de la langue assyrienne; Émuttal est un district situé sur la frontière de la Babylonie et d'Élam [1].

Ainsi les faits présupposés par le récit de la Genèse sont d'une authenticité incontestable. Sur tous les points que nous pouvons contrôler, nous surprenons les rationalistes en flagrant délit d'erreur. Ce n'est pas la Genèse qui s'est trompée ou qui a inventé des mythes, c'est la prétendue critique.

§ III. — LA CATASTROPHE DE SODOME ET L'ORIGINE DE LA MER MORTE.

Ce fut du temps d'Abraham qu'eut lieu la catastrophe de Sodome. Pendant longtemps on a cru que cette cité et les quatre autres villes de la Pentapole avaient été submergées dans la mer Morte et même que cette mer ne datait que de cette époque. C'est là une erreur qu'il importe d'autant plus de relever que les apologistes du XVIIIe siècle l'ont adoptée et soutenue [2] contre l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui cette fois avait raison :

1. E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, t. I, p. 164-166. Cf. surtout le ch. XIV de la Genèse ce que nous avons dit dans *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 481-495.

2. Bullet, *Réponses critiques*, 1826, t. I, p. 156; du Clot, *La Sainte Bible vengée*, 1824, t. II, p. 186.

La sainte Écriture parle de cinq villes englouties par le feu du ciel... La rivière du Jourdain ayant nécessairement son embouchure dans ce lac sans issue, cette mer Morte, semblable à la mer Caspienne, doit avoir existé tant qu'il y a eu un Jourdain ; donc ces cinq villes ne peuvent jamais avoir été à la place où est ce lac de Sodome; aussi l'Écriture ne dit point du tout que ce terrain fut changé en lac : elle dit tout le contraire : Dieu fit pleuvoir du soufre et du feu venant du ciel, et Abraham, se levant le matin, regarda Sodome et Gomorrhe, et toute la terre d'alentour, et il ne vit que des cendres montant comme une fumée de fournaise [1].

Ce qui avait fait croire aux commentateurs que la mer Morte tirait son origine de la catastrophe de Sodome, c'est que Moïse dit que Chodorlahomor battit le roi de Sodome dans la vallée de Siddim, « qui est la mer de sel » ou mer Morte [2]. Ils en concluaient que cette mer n'existait pas encore à l'époque de la campagne des rois confédérés, mais ils interprétaient mal le texte : ils supposaient que la vallée de Siddim formait tout le lit actuel du lac Asphaltite. Or cela n'est point. Cette vallée ne forme qu'une petite partie du terrain occupé aujourd'hui par les eaux ; le lac existait déjà auparavant et il s'agrandit du temps d'Abraham en submergeant cette vallée.

Malgré quelques contradictions, on admet généralement aujourd'hui que le Jourdain ne s'est jamais jeté dans la mer Rouge, comme on l'avait cru autrefois [3]. Quoi qu'il

1. Voltaire, *Dictionnaire philos.*, article *Asphalte*, *Œuvres*, t. VII, p. 194. Cet article avait d'abord paru dans les *Questions sur l'Encyclopédie*.

2. Gen. XIV, 3. La Vulgate traduit *Vallem Silvestrem*.

3. On en donne, entre autres raisons, celle de la composition de ses eaux : « Les analyses chimiques ont révélé que les matières contenues dans la mer Morte diffèrent beaucoup de celles des eaux marines, non seulement en proportion, mais également en nombre. Ainsi le chlorure de magnésium se trouve dans ce lac en beaucoup plus grande abondance que le sel marin lui-même; la proportion

en soit de ce point, la mer Morte existait déjà quand Abraham arriva en Palestine. La Genèse ne nous dit point que les villes coupables ont été submergées dans cette mer ; elle nous assure au contraire qu'elles furent consumées par une pluie [1] de soufre et de feu et ainsi détruites ; et tous les écrivains sacrés nous apprennent que les ruines des cités maudites étaient visibles, sur les bords du lac Asphaltite [2]. En quel endroit étaient-elles situées ? On l'ignore et les opinions à ce sujet sont diverses. La plupart aujourd'hui les placent au sud. Du reste, peu nous importe. Ce qu'il suffit de remarquer, c'est que l'extrémité méridionale de la mer Morte est beaucoup moins profonde que la partie centrale et septentrionale, et qu'elle est de date plus récente. On peut donc admettre qu'elle remonte à l'époque de la catastrophe. C'est ce que reconnaît M. Lartet, un des derniers savants qui aient étudié la question sur les lieux :

Il suffirait d'un abaissement de sept à huit mètres seulement pour que la Lagune, c'est-à-dire la portion méridionale du lac, où l'on s'accorde généralement à placer la plupart des villes maudites, fût mise à sec. Ce faible abaissement de niveau pourrait résulter de changements physiques presque insaisissables

de brome est aussi des plus extraordinaires, puisqu'elle varie de moins d'un gramme à plus de 67 grammes par kilogramme d'eau. En revanche l'iode, ce corps dont la présence est si caractéristique dans les eaux de l'Océan, paraît manquer complètement dans la mer Morte. On n'y trouve pas davantage le phosphore, l'argent, le cæsium, le rubidium et le lithium. On doit en conclure que le lac Asphaltite n'a depuis sa formation jamais fait partie de la mer et qu'il n'est point, ainsi qu'on l'avait longtemps supposé, un ancien prolongement de la mer Rouge. » É. Reclus, *La Terre*, 2e éd., Paris, 1870, t. I, p. 539.

1. Gen. XIX, 24. Cf. Luc, XVII, 29.

2. Deut. XXIX, 22; Is. XIII, 19; Jer. XLIX, 18; L, 40; Ps. CVI (héb. CVII), 34; Amos. IV, 11; Soph. II, 9; II Esd. II, 9; Sap. IX, 7; II Pet. II, 6. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4; V, XIII, 6; *Ant.* I, 9; Tacite, *Hist.* V, 7; Strabon, XVI, 2.

par l'attention humaine. Il n'y aurait donc rien d'improbable à ce que la mer Morte ait eu autrefois sa pointe méridionale à la presqu'île de la Liçan, et que la Lagune... ait pu être cette vallée de Siddim qui servit de champ de bataille aux rois de la Pentapole et qui, selon la Genèse, « devint la mer salée. » Des effets de glissement, comme ceux dont nous avons cru reconnaître la trace sur le flanc oriental du Djébel-Usdom, ont pu, à la suite des tremblements de terre, venir ajouter leur action à celle de ces fluctuations de niveau; et s'il est vrai, comme on s'accorde à le croire, que la montagne de sel porte encore le nom à peine altéré de Sodome, et lui soit voisine, cette ancienne cité a bien pu disparaître par suite de la dénivellation dont nous venons de mentionner les traces, puis se trouver recouverte par les eaux de la mer Morte et les alluvions des affluents méridionaux[1].

ARTICLE II

JACOB

Il y a deux qualités qui sont également appréciées par les Orientaux, la force et la ruse. Ils n'admirent pas moins celui qui triomphe de ses ennemis par la subtilité de son esprit que celui qui les terrasse par la vigueur de son bras; et le faible, qui fait tomber un plus fort que lui dans un piège tendu avec adresse, n'est pas moins loué que le brave qui a frappé son antagoniste avec intrépidité. Parmi les peuples nomades, morcelés en petites tribus et souvent mal gouvernés, où la guerre est perpétuelle et où le meurtre, la violence règnent en souverains, les petits, qui sont les plus nombreux, applaudissent avec transport au renard qui l'emporte sur le lion [2] : c'est la revanche de l'op-

1. L. Lartet, *Exploration géologique de la mer Morte*, in-4°, Paris, 1878, p. 267. Cf. Fr. W. Schultz, *Palästina*, dans Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XI, 1882, p. 740-741.

2. On sait combien a été populaire au moyen âge le *Roman du renard*, qui n'est que le triomphe de la ruse sur la force.

primé contre l'oppresseur. Nous retrouvons ce sentiment chez toutes les nations de l'antiquité. Dans ses poémes immortels, dans l'Iliade et dans l'Odyssée, Homère ne loue pas moins le prudent Ulysse que le vaillant Achille. La Grèce rend les honneurs divins à la ruse dans la personne de Mercure [1]. Jacob est comme le type de la ruse orientale. Plus faible qu'Ésaü son frère et que Laban son oncle, il triomphe de l'un et de l'autre en sachant attendre son heure, en épiant le moment favorable et en le mettant à profit. Les moyens qu'il a employés pour arriver à son but n'ont pas toujours été irréprochables; mais, quand on juge sa conduite, on ne doit pas perdre de vue l'idée que se faisaient des stratagèmes qu'il a employés ceux au milieu desquels il a vécu. Moïse rapporte tout avec impartialité, et en nous faisant connaître les traits de sagesse et de vertu, il n'a point voilé les fautes. Si tout n'est pas à louer dans le fils d'Isaac, le bien l'emporte cependant de beaucoup sur le mal. Ausssi les critiques les moins disposés à l'indulgence, comme Stanley, n'ont pu s'empêcher, après avoir sévèrement jugé Jacob, de lui rendre justice en fin de compte :

Qui n'a senti son cœur se porter plus d'une fois vers cet Ésaü rejeté et abandonné? Qui n'a été tenté de s'unir à lui « quand il pousse ces cris amers : N'as-tu donc qu'une bénédiction, ô mon père! Bénis-moi, moi aussi, mon père! » Et qui ne se sent également plus d'une fois saisi d'indignation contre son jeune frère? « N'a-t-il pas été nommé justement Jacob, car il m'a supplanté deux fois? »... Cependant en suivant les deux frères depuis le commencement jusqu'à la fin de leur vie, combien le ju-

1. Homère va jusqu'a supposer que Mercure, pour récompenser Autolycus des nombreux sacrifices qu'il lui offre, lui enseigne l'art de tromper. *Iliade*, XIX, 395-397. Dans le Philoctète de Sophocle, Ulysse dit à Néoptolème : « Je sais que tu n'aimes ni les paroles ni les actions artificieuses. Mais il est doux de réussir; après, nous redeviendrons justes. »

gement de la Genèse et de la postérité se trouve pleinement confirmé par le résultat final ! Le chasseur, qui ne se laisse conduire que par ses instincts, s'évanouit comme l'air. « Il mangea, il but, et il se leva et s'en alla. Ainsi Ésaü méprisa-t-il son droit d'aînesse. » La substance, la force de la famille élue, le véritable héritage de la promesse d'Abraham était entré dans l'essence même du caractère de « cet homme juste habitant sous la tente, » ferme, persévérant, marchant droit au but de propos délibéré, pendant les années de souffrance comme de prospérité, dans l'exil comme dans sa patrie, dans l'éloignement comme dans sa famille. Le droit d'aînesse est toujours devant ses yeux. Il obtient Rachel de Laban par un dur service : « et les sept années ne lui parurent que quelques jours à cause de l'amour qu'il avait pour elle. » Il se souvient d'Isaac, de Rébecca et de la nourrice de Rébecca avec un cœur filial et fidèle. Il aime Joseph et Benjamin d'un amour passionné et durable, qui est plus que l'affection d'un père... Ce n'est pas là un caractère digne de mépris : s'il était mêlé de faiblesses, sa complexité même réclame notre respectueuse attention ; en lui sont unis, comme son double nom l'exprime, non pas un homme, mais deux ; par le travail, par la lutte, Jacob le supplantateur se transforme graduellement en Israël, le prince de Dieu ; ses traits plus durs et moins nobles s'adoucissent et se purifient ; il jette sur sa longue carrière un regard plein d'expérience et d'humilité. « Je ne suis pas digne de la moindre de tes miséricordes et de toute la fidélité que tu as témoignée à ton serviteur [1]. » Il est le seul de la famille patriarcale dont les derniers moments nous apparaissent entourés de la solennité des avertissements et des chants prophétiques : « Assemblez-vous, fils de Jacob ; écoutez Israël, votre père. » Nous ne devons pas craindre de reconnaître que le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac était aussi le Dieu de Jacob [2].

§ I. — JACOB ACHÈTE A ÉSAÜ SON DROIT D'AÎNESSE

Le premier reproche que l'on fait à Jacob, c'est d'avoir

1. Gen. XXXII, 10.
2. A. P Stanley, *Lectures on the history of the Jewish Church*, 7e éd., 3 in-8°, Londres, t. I. p. 45-46.

acheté à Ésaü son droit d'aînesse d'une manière peu honorable et même injuste :

La plupart des Pères ont condamné Ésaü et justifié Jacob, quoiqu'il paraisse par le texte qu'Ésaü périssait de faim et que Jacob abusait de l'état où il le voyait. Le nom de Jacob signifie supplantateur. Il semble en effet qu'il méritait ce nom, puisqu'il supplanta toujours son frère. Il ne se contente pas de lui vendre ses lentilles si chèrement, il le force de jurer qu'il renonce à ses droits prétendus ; il le ruine pour un dîner de lapins, et ce n'est pas le seul tort qu'il lui fera. Il n'y a point de tribunal sur la terre où Jacob n'eût été condamné [1].

Observons d'abord qu'Ésaü ne serait pas mort de faim, si Jacob ne lui avait pas donné les lentilles qu'il avait apprêtées. Le chasseur était sans doute fatigué et de bon appétit, mais ce fut surtout le mets préparé par son frère qui lui fit envie, parce qu'il partageait pour cette espèce de légumes un goût commun en Orient, comme nous l'apprennent les voyageurs :

En parcourant les environs (d'Hébron).., je rencontrai une troupe d'Ismaélites qui étaient assis autour d'un grand plat et se régalaient avec leur dîner. Comme ils me dirent de bon cœur : *Tufuddal, obligez-nous*, je m'assis au milieu d'eux, et façonnant avec du pain une cuiller à leur manière, je la plongeai comme eux dans le plat et je trouvai leur mets vraiment savoureux. C'étaient des lentilles rouges, comme nous en avions vu au marché de Jaffa, et je crois facilement, par l'expérience que j'en fis, que leur odeur appétissante et leur goût substantiel étaient très propres à tenter un homme affamé [2]... C'est un fait digne de remarque que les enfants européens, nés dans ce pays, sont ex-

1. Voltaire, *La Bible enfin expliquée*, *Œuvres*, t. VI, p. 352.

2. Gen. XXXV, 34 ; cf. II Sam. (II Reg.) XXIII, 8, 11-12; Ézéch. IV, 9. Pendant la révolte d'Absalom, on apporte des lentilles comme présent à David, à Mahanaïm en Galaad, II Sam. (II Reg.) XVII, 28. Les tombes égyptiennes représentent un homme faisant cuire des lentilles et l'on a trouvé dans ces tombes des lentilles offertes aux morts.

traordinairement friands de lentilles. Généralement on mange l'espèce brune, non la rouge. Je puis attester que, pendant qu'on fait cuire ce légume, il répand partout une odeur très alléchante. Ce n'était donc pas une petite tentation pour Ésaü, revenant défaillant et affamé d'une chasse infructueuse dans ce climat brûlant[1].

Ésaü succomba à la tentation et il vendit son droit d'aînesse, pour le plat de lentilles, faisant fi de ce droit, nous dit la Genèse[2]. Nous ne sommes nullement tenus de justifier Jacob en cette circonstance de sa vie, pas plus qu'en quelques autres, car il n'était pas impeccable, et la Sainte Ecriture, racontant tout avec impartialité, n'approuve pas les fautes des patriarches et des saints de l'Ancien Testament, parce qu'elle les rapporte. Les historiens sacrés sont des narrateurs, non des juges. Ils ne louent point directement les actes louables ; ils ne blâment pas davantage les actes blâmables ; ils se bornent à les exposer, sans les approuver ni les censurer. C'est une remarque importante à noter pour l'appréciation des Livres Saints. Généralement, dit saint Augustin, « l'Écriture n'approuve ni ne désapprouve ; elle nous laisse le soin de critiquer et de juger, en consultant la justice et la loi de Dieu[3]. »

Dans le cas présent, du reste, la conduite de Jacob n'a pas la gravité qu'on veut lui attribuer. Il avait bien quelque raison de réclamer le droit d'aînesse, puisque Ésaü était son frère jumeau, et, de plus, il importe de le remarquer, il ne le priva pas de fait des biens terrestres, provenant de l'héritage paternel. Ésaü reçut autant que lui de son père Isaac « la rosée du ciel et la graisse de la terre[4], » c'est-à-dire les richesses de ce monde ; ce qui fut propre à Ja-

1. W. Thomson, *The Land and the Book*, 1881, p. 252, 254.
2. Gen. xxv, 34 : « Ésaü méprisa le droit d'aînesse. »
3. *Quæst. in Hept.*, vii, 49, t. xxxiv, col. 812. Cf. *Manuel biblique*, n° 412, 5e éd., t. ii, p. 2-3.
4. Gen. xxvii, 39.

cob, ce fut seulement la bénédiction spirituelle. Aussi quand Jacob, à son retour de Mésopotamie, veut faire des présents à son frère, celui-ci les refuse en répondant qu'il est assez riche lui-même et nous ne voyons pas qu'il y ait eu dispute entre les deux fils d'Isaac à la mort de leur père au sujet de sa succession [1].

§ II. — JACOB SE FAIT BÉNIR PAR ISAAC EN SE PRÉSENTANT A LUI SOUS LE NOM D'ÉSAÜ.

Ce qu'il y a de plus répréhensible dans la vie de Jacob, c'est le moyen qu'il emploie pour surprendre la bénédiction d'Isaac. Écoutons ce que dit du Clot sur ce sujet :

Jacob, par le conseil de sa mère, trompe Isaac par un mensonge, pour obtenir la bénédiction destinée à Ésaü. Ce fut une faute de la part de l'un et de l'autre. Nous ne sommes point obligés de justifier toutes les actions des patriarches, puisque les écrivains sacrés qui les rapportent ne les approuvent point. Il n'est pas nécessaire non plus de dire que c'étaient des *types*, des *figures*, des *mystères* qui annonçaient des événements futurs ; cela ne suffirait pas pour les excuser ; comme aussi, d'un autre côté, des actions même fautives et condamnables en elles-mêmes ont pu cependant, après avoir été commises et sans avoir jamais été approuvées, devenir des figures d'autres événements futurs. Ces actions fautives des patriarches n'ont pas dû être commises afin de figurer d'autres événements, mais, après qu'elles ont eu lieu contre la volonté de Dieu qui condamne toujours ce qui est mal, elles ont pu être destinées à figurer et représenter des événements postérieurs.

D'après ces principes, nous concevons que Dieu, qui avait annoncé ses desseins sur les deux enfants d'Isaac et de Rébecca, ne voulut pas y déroger pour punir deux coupables. Isaac lui-même, instruit du mensonge de Jacob, ne révoqua point sa bénédiction ; il la confirma, « parce qu'il se souvint » de la promesse que Dieu avait faite à Rébecca ; il dit à Ésaü : « Ton frère a reçu la bénédiction que je te destinais ; il sera béni et tu lui

1. Gen. xxxv, 9, 29.

seras soumis [1]. » Lorsque Jacob partit pour la Mésopotamie, Isaac lui renouvela les bénédictions et les promesses faites à Abraham [2]. Il ne faut pas en conclure avec les incrédules que Dieu « récompensa la tromperie de Jacob ; » il n'est point ici question de « récompense, » mais de l'exécution d'une promesse que Dieu avait faite avant que Jacob fût au monde. Celui-ci fut même puni de son mensonge par la crainte que lui inspirèrent pendant longtemps les menaces d'Ésaü [3] [et par l'exil auquel il fut obligé de se condamner] [4].

§ III. — CAUSES DU VOYAGE DE JACOB EN MÉSOPOTAMIE.

D'après les rationalistes, nous avons dans le texte actuel de la Genèse une contradiction flagrante, relativement aux mobiles qui déterminent Jacob à se rendre en Mésopotamie : c'est, d'après un narrateur, pour fuir la colère d'Ésaü, qu'il a supplanté en obtenant la bénédiction paternelle [5]; d'après un autre, au contraire, c'est pour épouser une femme de sa famille, et non une chananéenne [6].

Les rationalistes ont fait souvent des objections analogues contre diverses parties du Pentateuque et contre les autres livres bibliques; mais avec combien peu de fondement, il suffit d'un peu d'attention pour l'apercevoir. Comment ne pourrait-on pas être poussé à faire une seule et même action par deux motifs différents ? Cela n'arrive-t-il pas tous les jours? Victor Hugo, dans la préface du *Roi s'amuse* et dans celle de *Lucrèce Borgia* donne deux explications différentes de la première de ces pièces [7]. S'ensuit-il que les deux explications ne soient

1. Gen. XXVII, 33.
2. Gen. XXVIII, 4.
3. Gen. XXXII, 11, etc.
4. Du Clot, *La Sainte Bible vengée*, t. II, p. 234-236.
5. Gen. XXVII, 41-45.
6. Gen. XXVII, 46-XXVIII, 1-2.
7. « Voici le fond (du *Roi s'amuse*). Triboulet est difforme, Triboulet est malade. Triboulet est bouffon de cour ; triple misère qui

pas de lui et même que l'une et l'autre ne soient pas vraies? De même dans la Genèse, la vérité est que Jacob se rend en Mésopotamie pour un double motif: le premier, c'est pour se dérober à la colère de son frère Ésaü ; le second, c'est pour y prendre une épouse de sa famille.

le rend méchant. Triboulet hait le roi parce qu'il est le roi, les seigneurs parce qu'ils sont les seigneurs, les hommes parce qu'ils n'ont pas une bosse sur le dos. Son seul passe-temps est d'entre-heurter sans relâche les seigneurs contre le roi, brisant le plus faible au plus fort. Il déprave le roi, il le corrompt, il l'abrutit; il le pousse à la tyrannie, à l'ignorance, au vice; il le lâche à travers toutes les familles de gentilshommes, lui montrant sans cesse du doigt la femme à séduire, la sœur à enlever, la fille à déshonorer. Le roi dans les mains de Triboulet n'est qu'un pantin tout-puissant qui brise toutes les existences au milieu desquelles le bouffon le fait jouer. Un jour, au milieu d'une fête, au moment même où Triboulet pousse le roi à enlever la femme de M. de Cossé, M. de Saint-Vallier pénètre jusqu'au roi et lui reproche hautement le déshonneur de Diane de Poitiers. Ce père auquel le roi a pris sa fille, Triboulet le raille et l'insulte. Le père lève le bras et maudit Triboulet. De ceci découle toute la pièce. Le sujet véritable du drame, c'est *la malédiction de Saint-Vallier*. Écoutez. Vous êtes au second acte. Cette malédiction sur qui est-elle tombée? sur Triboulet fou du roi? Non. Sur Triboulet qui est homme, qui est père, qui a un cœur, qui a une fille. Triboulet a une fille, tout est là. Triboulet n'a que sa fille au monde; il la cache à tous les yeux, dans un quartier désert, dans une maison solitaire. Plus il fait circuler dans la ville la contagion de la débauche et du vice, plus il tient sa fille isolée et murée. Il élève son enfant dans l'innocence, dans la foi et dans la pudeur. Sa plus grande crainte est qu'elle ne tombe dans le mal, car il sait, lui méchant, tout ce qu'on y souffre. Eh bien! la malédiction du vieillard atteindra Triboulet dans la seule chose qu'il aime au monde, dans sa fille. Ce même roi que Triboulet pousse au rapt, ravira sa fille à Triboulet. Le bouffon sera frappé par la Providence de la même manière que M. de Saint-Vallier... La malédiction du père de Diane s'accomplit sur le père de Blanche. » *Œuvres,* Paris, Furne, 1841, t. VIII, p. 343-344. — A côté de cette première explication, mettons la seconde, donnée par le même poète : « Quelle est la pensée intime cachée sous trois ou quatre écorces concentriques dans le *Roi s'amuse?* La voici : Prenez la difformité *physique* la plus hideuse, la plus re-

§ IV. — LES BREBIS DE JACOB; PROCÉDÉ PAR LEQUEL IL LES OBTIENT.

La Genèse[1] nous raconte que Jacob, pendant qu'il gardait les troupeaux de Laban, obtenait des agneaux de la couleur qu'il voulait, en jetant des baguettes à demi pelées[2] de peuplier, de coudrier et de châtaignier[3] dans les canaux où venaient boire les brebis au moment où elles étaient en chaleur. Cet épisode est raconté d'une manière très obscure dans le texte; saint Jérôme, le traducteur de notre Vulgate, en faisait la remarque avec beaucoup de raison[4]; aujourd'hui encore les commentateurs n'ont pu réussir à s'entendre sur le sens qu'il faut donner à diverses parties du récit. Voici de quelle manière nous le comprenons, d'après ce qui nous paraît le plus vraisemblable.

Jacob, après avoir servi Laban pendant quatorze années,

poussante, la plus complète; placez-là où elle ressort le mieux, à l'étage le plus infime, le plus souterrain et le plus méprisé de l'édifice social; éclairez de tous côtés, par le jour sinistre des contrastes, cette misérable créature; et puis, jetez-lui une âme et mettez dans cette âme le sentiment le plus pur qui soit donné à l'homme, le sentiment paternel. Qu'arrivera-t-il? C'est que ce sentiment sublime, chauffé selon certaines conditions, transformera sous vos yeux la créature dégradée; c'est que l'être petit deviendra grand; c'est que l'être difforme deviendra beau au fond, voilà ce que c'est que *le Roi s'amuse*... La paternité sanctifiant la difformité physique, voilà *le Roi s'amuse.* » *Œuvres*, t. IX, p. 4.

1. Gen. XXX, 25-43. Cf. XXXI, 7-12, 41.

2. A moitié pelées selon les uns, toutes pelées selon les autres, mais mêlées avec des baguettes non pelées et toutes vertes, pour avoir des couleurs diverses.

3. Les trois arbres nommés par le texte hébreu sont le *libnéh*, le *louz* et le *'armôn*, c'est-à-dire, le peuplier, l'amandier et le platane, d'après l'interprétation de la Vulgate, mais sans qu'on soit sûr de l'exactitude de la traduction.

4. *Quæst. heb. in Gen.* XXX, 32, t. XXIII, col. 984 : « Multum apud Septuaginta interpretes confusus est sensus, et usque in præsentem diem nullum potui invenire nostrorum, qui ad liquidum quid in hoc loco diceretur, exponeret. »

sans recevoir d'autre récompense que Lia et Rachel, après avoir même été trompé par son oncle dans son premier mariage, veut maintenant le quitter et élever des troupeaux pour son propre compte. Comme Dieu avait béni Laban à cause de son neveu, cet homme intéressé et avare s'efforce de le retenir. Sur ses instances, le fils d'Isaac consent à rester, mais à la condition qu'il sera payé de sa peine. Sa demande est trop juste pour qu'elle puisse être repoussée; seulement, s'il nous est permis d'employer cette locution familière mais expressive, tous les deux jouent au plus fin et c'est le gendre qui l'emporte sur le beau-père.

Les troupeaux de brebis et de chèvres sont considérés par les nomades comme la plus précieuse des richesses, parce qu'ils leur fournissent toutes les choses nécessaires à la vie : le lait, frais, aigri ou caillé, qui est leur nourriture ordinaire, la viande qu'ils mangent dans les circonstances exceptionnelles, la toison dont ils fabriquent leurs vêtements, la peau ou le cuir dont ils font leurs chaussures ou couvrent leurs tentes[1].

En Orient la plupart des brebis sont blanches[2]; les chèvres sont ordinairement noires. La toison blanche est plus estimée, parce qu'elle peut s'employer sans aucune préparation ou qu'elle est plus facile à teindre[3]; les peaux de chèvre noires ont plus de prix, parce qu'on en couvre les tentes. L'expérience avait appris aux bergers que pour avoir des agneaux blancs, il fallait, par un procédé de sélection tout naturel, réunir les béliers et les brebis blancs. Dans le marché qu'il fait avec Laban, Jacob demande pour son salaire les brebis tachetées et les chèvres blanches, savoir celles en petit nombre qui le sont déjà et celles qui naîtront

1. L. Anderlind, *Ackerbau und Thierzucht in Syrien*, dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, t. IX, 1886, p. 61-62.
2. Cf. Ps. CXLVII (héb. CXLVII), 16; Is. I, 18; Apoc. I, 14.
3. J. Wood, *Bible animals*, in-8°, Londres, 1869, p. 171.

plus tard. La convention est acceptée, mais comme le frère de Rébecca craint que son neveu ne multiplie les agneaux tachetés et les chèvres blanches, s'il a sous sa garde le troupeau entier, il ne lui laisse que les brebis blanches et les chèvres noires et confie tout le reste à ses propres enfants. Il pensait de la sorte que Jacob n'aurait aucun profit, mais il fut bien trompé.

L'époux de Lia et de Rachel obtint des agneaux mouchetés, grâce à la protection de Dieu [1] et à son industrie [2]. Nous apprenons par la suite de la narration de la Genèse [3] que Laban, se voyant déçu dans ses espérances, changea dix fois, c'est-à-dire souvent, les conventions qu'il avait acceptées, demandant les agneaux mouchetés quand ils étaient les plus nombreux, et les agneaux blancs quand ils se multipliaient plus que les autres.

Tel est le fond du récit. De quelque manière qu'on entende divers détails sur lesquels on peut différer d'interprétation, la difficulté qu'il soulève est toujours la même. Jacob obtint-il par miracle ou d'une manière naturelle les agneaux d'une seule ou de plusieurs couleurs ? Voltaire ne veut voir dans les moyens employés par Jacob qu'une recette sans valeur, qui ne produit aucun résultat :

Quoi qu'en dise le texte, cette nouvelle fraude de Jacob ne devait pas l'enrichir. Il y a eu des hommes assez simples pour essayer cette méthode ; ils n'y ont pas plus réussi que ceux qui ont voulu faire naître des abeilles du cuir d'un taureau, et une verminière du sang de bœuf. Toutes ces recettes sont aussi ridicules que la multiplication du blé qu'on trouve dans la *Maison rustique* et dans le Petit Albert. S'il suffisait de mettre des couleurs devant les yeux des femelles pour avoir des petits de même couleur, toutes les vaches produiraient des veaux verts ; et tous

1. Gen. XXXI, 9.
2. Gen. XXX, 37-41.
3. Gen. XXXI, 7-8.

les agneaux, dont les mères paissent l'herbe verte seraient verts aussi. Toutes les femmes qui auraient vu des rosiers auraient des familles couleurs de rose. Cette particularité de l'histoire de Jacob prouve seulement que ce préjugé impertinent est très ancien. Rien n'est si ancien que l'erreur en tout genre. Calmet croit rendre cette recette recevable, en alléguant l'exemple de quelques merles blancs. Nous lui donnerons un merle blanc, quand il nous fera voir des moutons verts. Cette remarque est de M. Fréret, [continue Voltaire, quoi qu'elle soit bien de lui en réalité]. Nous la donnons telle que nous l'avons trouvée. Elle est bonne en physique, et mauvaise en théologie[1].

Ce sont là de pures plaisanteries, sans aucun fonds sérieux. Si Jacob a obtenu par miracle les agneaux qu'il désirait, elles portent à faux ; si le procédé qu'il a employé était naturellement efficace, ce n'est pas la couleur rousse ou blanche des veaux qui prouvera le contraire. En réalité, la solution de la question est douteuse. Jacob, comme nous l'avons vu, attribue expressément à la protection divine le succès du moyen qu'il a employé, mais le texte ne dit pas formellement qu'il y eût miracle et il semble nous présenter l'usage des baguettes pelées, dans les abreuvoirs, comme un secret naturel qui a opéré son effet sans prodige spécial. On peut donc différer d'avis sur le caractère du fait. Les Pères grecs ont généralement admis le miracle : « Ce n'était point selon les lois de la nature, dit saint Jean Chrysostome, mais merveilleux et surnaturel[2]. » Au contraire, d'après la plupart des Pères latins, s'appuyant sur le témoignage des auteurs profanes qui attribuent à l'action exercée sur l'imagination des mères la couleur de leur fruit, le phénomène produit serait conforme aux lois de la nature.

1. Voltaire, *La Bible enfin expliquée, Genèse, Œuvres*, t. VI, p. 356.
2. *Hom.* LVII, 2, *in Gen.*, t. LIV, col. 496. Cf. S. Cyrille d'Alex., *Glaphyr. in Gen.*, l. 5, t. LXIX, col. 237 ; Théodoret, *Quæst.* 89 *in Gen.*, t. LXXX, col. 197.

Telle est l'opinion de saint Jérôme et de saint Augustin[1].

M. Piétrement a établi par des textes d'Aristote, de Varron, de Virgile, de Columelle, de Pline[2], que les anciens connaissaient le moyen d'avoir des agneaux de la couleur qu'ils désiraient. « Les agneaux sont noirs ou blancs, dit Aristote, selon que le bélier a sous la langue des marbrures noires ou blanches ; la couleur de ces marbrures décide de celle des agneaux. Ils sont noirs et blancs, si le bélier a des marbrures de l'une et l'autre couleur, et roux lorsque les marbrures sont rousses. » Les auteurs latins qui ont traité de l'élevage des moutons se sont exprimés d'une manière analogue. Ce fait zootechnique a été retrouvé par les éleveurs modernes[3].

M. Piètrement suppose que ce qui était connu des Grecs et des Romains l'était aussi auparavant des Égyptiens et que c'était dans son voyage en Égypte qu'Abraham avait appris ce secret, inconnu dans sa patrie d'origine et en Mésopotamie. Abraham le transmit à sa famille, mais Laban l'ignorait et Jacob en profita[4] pour se faire payer ses services.

D'après M. Piètrement, l'influence des baguettes pelées sur la couleur des agneaux n'a jamais été constatée expérimentalement et n'est pas réelle : « Il est certain, prétend-il, que le véritable procédé zootechnique employé par Ja-

1. S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, t. XXIII, col. 984-985; S. Augustin, *Quæst.* 93 *in Gen.*, t. XXXIV, col. 572; S. Isidore, *Etymolog.*, l. XII, c. I, n° 58, t. LXXXII, col. 433.

2. Aristote, *Hist. anim.*, VI, 19; Varron, *De re rustica*, II, 2; Virgile, *Georg.* III, 387-390; Columelle, *De re rustica*, VII, 2; Pline, H.N., VIII, 72; C. A. Piétrement, *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques*, in-8°, Paris, 1883, p. 18-20; Id., *Importance d'un signe physiologique du bœuf Apis*, dans la *Revue de linguistique*, 1878, t. XI, p. 344-348.

3. Id., *Revue de linguistique*, p. 356.

4. *Les chevaux*, p. 28; *Revue de linguistique*, p. 350.

cob était celui qui a été signalé par Columelle[1] et autres anciens, puisque c'est le seul qui soit efficace. La mention des baguettes pelées, faite par l'auteur de la Genèse, prouve tout simplement que le véritable procédé zootechnique était tenu secret par les pasteurs israélites[2]. » Jacob, pour avoir des agneaux tachetés, choisissait les béliers qui avaient des marbrures dans la bouche, et il choisissait ceux qui étaient sans marbrures pour avoir des agneaux d'une seule couleur. D'où, conclut M. Littré, qui a adopté l'explication de M. Piètrement, « le phénomène qui permit à Jacob de devenir propriétaire d'une partie des troupeaux de son beau-père cesse d'être miraculeux et nié par la critique, et devient zootechnique et explicable par la science[3]. » Cette explication a été accueillie avec faveur à l'Institut de France, où l'on a dit à ce sujet : « M. Piètrement avec beaucoup de vraisemblance conjecture que Jacob mettait en pratique des procédés que certains pasteurs de son temps connaissaient déjà et que Laban pouvait ignorer, procédés dont parle Pline et que nos éleveurs connaissent parfaitement[4]. »

M. de Quatrefages[5] considère la pratique de Jacob

1. « Voici à peu près les observations communes auxquelles il faut avoir égard dans l'achat des troupeaux, dit Columelle. Puisque la blancheur de la laine est ce que l'on recherche le plus, il faudra toujours choisir les plus blancs, parce que souvent il vient un agneau noirâtre d'un bélier blanc, et que jamais des béliers rouges ou noirâtres n'en produisent de blancs. Ainsi, quoique un bélier ait la toison blanche, ce n'est pas un motif suffisant pour l'approuver, à moins qu'il n'ait le palais et la langue de même couleur que la laine, puisqu'il donne des agneaux noirâtres ou même bigarrés, lorsque ces parties du corps sont noires ou tachées. »

2. Piètrement, *Les chevaux*, p. 22.

3. E. Littré, *De quelques phénomènes naturels donnés ou pris dans la Bible comme miraculeux* (*Philosophie positive*, t. XXII, 1879, p. 153).

4. *Académie des Inscriptions, comptes-rendus*, 1883, I, p. 114.

5. A. de Quatrefages, art. *Races*, dans le *Dictionn. Encycl. des sciences méd.*, 3e série, t. I, 1874, p. 375.

comme un emploi expérimental de la sélection artificielle, dont les encyclopédies chinoises, citées par Darwin, font aussi mention[1]. Darwin attribue lui-même expressément à la sélection les changements produits par Jacob dans la couleur de ses troupeaux[2]. Enfin, sans chercher à le justifier expérimentalement, divers savants, comme Michaelis et Rosenmüller, ont pensé que le procédé employé par Jacob avait produit naturellement son effet[3].

La question ne nous paraît pas encore résolue. Il y a bien des mystères inexpliqués dans la nature. L'impossibilité de l'influence exercée sur la couleur des agneaux par les baguettes de Jacob n'est pas démontrée. On a constaté expérimentalement l'effet produit, par exemple, sur la couleur des truites par la nature des eaux. Elles sont saumonnées ou ne le sont pas, selon les eaux où elles vivent. « M. Coste, après avoir placé les œufs colorés en jaune d'une truite saumonnée dans une eau impropre à produire le *saumonnage*, a vu ces œufs pâlir à mesure que le jeune animal se développait, et les truitons, au sortir de ces œufs, avaient perdu la teinte caractéristique de leur race.

1. Voici ce que dit Darwin : « Dans le grand ouvrage sur la Chine, publié au siècle dernier par les Jésuites, simple compilation d'anciennes encyclopédies chinoises, il est dit que l'amélioration des moutons consiste à choisir, avec un soin tout particulier, les agneaux destinés à la reproduction, à les bien nourrir, et à tenir les troupeaux séparés. *Mémoires sur les Chinois*, 1786, t. XI, p. 55; t. V, p. 507. » *De la variation des animaux et des plantes*, trad. Barbier, 2 in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 198.

2. « Un passage célèbre du trentième chapitre de la Genèse, dit-il, contient les règles à observer pour modifier, ce qu'on croyait alors possible, la couleur des moutons; on y parle de certaines races foncées ou tachetées que l'on élevait à part. » *Ibid.*, p. 195.

3. Michaelis, *in loc.*; Id., *Abhandlung über die herumziehende Schafzucht der Morgenländer*, dans ses *Vermischte Schriften*, Th. I, p. 144; Id., *Ob die Einbildungskraft der Mutter einen Einfluss*, etc., *ibid.*, p. 62; E. Fr. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, t. I, p. 150.

Les expériences répétées de M. Flourens ont (aussi) montré qu'en mélangeant de la garance aux aliments d'une femelle de mammifère en état de gestation, on produit la coloration en rouge des os du fœtus aussi bien que de ceux de la mère [1]. » Ces faits ne sont-ils pas aussi singuliers que celui que nous relate la Genèse? Mais, quoi qu'il en soit, s'il est impossible d'expliquer naturellement les résultats obtenus par Jacob, il faut seulement en conclure que Dieu intervint en sa faveur par un miracle, afin de le récompenser de son travail et de punir Laban de son avarice. Il se servit des baguettes pelées, pour accomplir un prodige, comme il se servit plus tard de l'eau du Jourdain pour guérir Naaman le Syrien de la lèpre [2], quoique l'eau de ce fleuve ne possède nullement cette vertu curative.

§ V. — LES MANDRAGORES DE RUBEN.

La Genèse nous raconte qu'un jour l'aîné des fils de Jacob, Ruben, étant encore enfant, trouva dans les champs de la Mésopotamie des *dudaïm* et les apporta à sa mère Lia. Rachel, ayant vu ces *dudaïm*, en eut envie et réussit à se les faire donner par sa sœur. Ces *dudaïm*, nous dit M. Reuss, sont les « fruits de la mandragore printanière, auxquels l'antiquité attribuait une vertu prolifique. Rahel (Rachel) veut en manger pour avoir des enfants [3]. » C'est ainsi que nous trouvons déjà dans le premier livre de Moïse la croyance aux vertus superstitieuses attribuées à

1. A. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, p. 186-187.
2. II (IV) Reg. v, 10-14.
3. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 393. Notons ici que cette explition est inexacte, car absolument rien n'indique qu'il s'agit de *fruits*. Bohlen avait traduit *Liebesäpfel* (*Genesis*, p. 296). M. Reuss traduit aussi dans le texte « pommes d'amour, » en ayant soin seulement de remarquer qu'il ne s'agit pas de tomates, mais des fruits de la mandragore. C'est faire dire à la Bible ce qu'elle ne dit pas.



103. — La mandragore avec ses fleurs et son fruit. — *a*. Fruit de la mandragore. — *b*. Coupe du fruit. — *c*. Graine de la mandragore.

cette plante, comme l'assure l'auteur de la *Bibliothèque magique*[1].

On croit en effet communément que les *dudaïm* sont la mandragore[2] et l'on explique le nom hébreu comme signifiant plante d'amour. Les Arabes l'appellent *toffah el djin* ou pommes du diable[3], *yabrouh*, etc. Il n'existe dans aucune langue sémitique autre que l'hébreu de plante appelée *dudaïm*.

La mandragore (Figure 103) appartient à la famille des solanées et touche de près à la belladone. Elle a une longue racine fusiforme, épaisse, quelquefois divisée en deux pointes fourchues, ce qui l'a fait comparer tantôt à un homme, tantôt à une femme[4]. Pythagore l'appelait, dit-on, anthropomorphe[5], et Columelle la qualifiait de *semihomo*[6]. On a même distingué la mandragore mâle et la man-

1. G. C. Horst, *Zauberbibliothek*, 6 in-8°, Mayence, 1821-1826, t. iv, p. 53; cf. t. vi, p. 283. — Il y a des auteurs qui ont imaginé que les *dudaïm* étaient le fruit qui avait séduit Ève. Voir Calmet, *Dict. de la Bible*, *Mandragore*, éd. Migne, t. iii, col. 317. — M. G. Perrot a supposé, mais sans vraisemblance, que la mandragore est figurée sur des monuments héthéens, *Histoire de l'art*, t. iv, p. 636 ; Id., *Exploration archéologique de la Galatie*, p. 332-334.

2. Gen. xxx, 14-16. — Notre mot mandragore vient du grec μανδραγόρας, qui est le nom d'un médecin de qui la plante aurait tiré sa dénomination, d'après Letronne, *Mémoire sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1851, t. xix, part. i, p. 51.

3. B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, au mot *Toffah*, La Haye, 1778, t. iv, p. 524 ; Thomson, *The Land and the Book*, 1881, p. 240. Le nom arabe ordinaire est يبروح, *yabrouh*.

4. Seetzen, qui l'a vue au Carmel, dit : « Ich sahe etliche von ihren schwarzen knolligen Wurzeln welche einigermaassen die Form eines monströsen menschlichen Körpers hatten. » *Reise durch Syrien*, t. ii, Berlin, 1854, p. 98.

5. Dioscoride, *De materia medica*, iv, 76, éd. Kühn, *Medicorum Græcorum opera*, t. xxv, Leipzig, 1829, p. 570.

6. Columelle, ii, 19 ; Smith, *Dictionary of the Bible*, t. ii, p. 228 ;

dragore femelle. Elle pousse ses feuilles, assez semblables à celles de la laitue, au commencement du printemps. Ses fleurs, couleur de pourpre, rappellent par leur forme celles de la pomme de terre. Le fruit, quand il est mûr vers le mois de mai, est de la grosseur d'une prune ordinaire, et jaune orange foncé. Il est caché au milieu des feuilles comme un œuf d'oiseau dans son nid. La chair en est douçâtre et l'odeur n'en est pas trop désagréable, quoique celle de la plante elle-même soit fétide. Les Arabes croient que les mandragores excitent les sens, jusqu'à la folie, d'où le nom de pommes du diable qu'ils leur ont donné [1]. D'après Hésychius [2], on donnait à Vénus le surnom de *Mandragoritis*, et les fruits de la mandragore s'appelaient pommes d'amour. Platon, dans sa *République*, parle de la liqueur qu'on en tire comme d'une liqueur enivrante [3]. Dioscoride l'identifie avec la *kirkaia* [4] ou plante de Circé, parce qu'on croyait que cette fameuse magicienne opérait ses enchantements à l'aide de cette plante merveilleuse. On se servait de la mandragore pour faire des philtres [5]. Josèphe en parle sous le nom de *baaras* comme d'une herbe magique, douée du pouvoir de chasser le démon [6]. Elle jouit d'une grande célébrité chez tous les sorciers du moyen âge

Ch. Pickering, *Chronological history of plants*, in-4°, Boston, 1879, p. 247.

1. Thomson, *The Land and the Book*, éd. 1881, in-8°, p. 240-241.

2. Hesychius, *Lexicon*, *sub voce*, éd. Alberti, 2 in-f°, Liège, 1766, t. II, p. 535.

3. *De Republ.* l. VI, éd. Didot, t. II, p. 107. Xénophon de même. *Banquet*, II, 24, éd. Teubner (*Scripta minora*), p. 79. Cf. ce qui est dit de la mandragore dans Estienne, *Thesaurus*, éd. Didot, t. V, p. 560-561.

4. Κιρκαία. Dioscoride, IV, 76, p. 570.

5. Δοκεῖ ἡ ῥίζα φίλτρων εἶναι ποιητική. Dioscoride, *ibid.* Cf. le commentaire, t. XXVI, p. 605.

6. *Bell. jud.*, VII, VI, 3.

et on lui attribua toute espèce de vertus superstitieuses [1] ; Shakespeare a fait plusieurs fois allusion dans ses drames



104. — IMAGUNCULA ALRUNICA

Ex utroque latere, longitudinis et latitudinis mensura adamussim observata, secundum verum Originale, quod in summe rever : atque doctissimi Domini Hermanni von der Hardt, Coenobii Mariæbergensis Præpositi, Græcæque et orientalis Litteraturæ in inclyta Academia Julia Professoris celeberrimi, museo adservatur, delineata atque exsculpta.

1. Voir Horst, *Zauberbibliothek*, sa dissertation spéciale sur les mandragores, avec la bibliographie, t. v, p. 321-346; t. vi, p. 277-310. Cf. *ib.*, iv, 55 et Chwolson, *Die Ssabier*, t. ii, p. 459, 725. Voir des exemples de ces superstitions dans Du Cange, *Glossarium*, éd. Didot, t. iv, p. 224; Littré, *Dict.*, au mot *Mandragore*. Le peuple qui transforme souvent les mots, pour leur donner un sens qu'il comprenne, a fait de mandragore « main de gloire. »

aux propriétés qu'on lui attribuait [1]. Au siècle dernier, les marchands d'orviétan et de remèdes extraordinaires vendaient encore dans les foires et les marchés des images de mandragore que les paysans crédules achetaient comme des objets magiques[2]. Nous reproduisons ici (Figure 104) une de ces images qui a appartenu à Hermann von der Hardt [3].

Les *dudaïm* ne sont nommées que deux fois dans la Bible, c'est-à-dire dans cet épisode de la Genèse et dans le Cantique des Cantiques [4]. Les anciens traducteurs ont rendu ce mot par mandragore, mais les commentateurs mo-

1. *Antony and Cleopatra*, I, 5; *Romeo and Juliet*, IV, 3; *Othello*, III, 3, etc.

2. Horst, *Zauberbibliothek*, t. VI, p. 287.

3. D'après Horst, *Zauberbibliothek*, t. V, p. 320 et t. VI, p. 276. Calmet a aussi reproduit des images semblables dans son *Dictionnaire de la Bible*. Mattioli nous explique de la manière suivante comment on obtenait les figures et les poils de la mandragore: « Profecto vanum ac fabulosum est, quod Mandragoræ radices ferant quæ humanam effigiem repræsentent, ut ignarum vulgus et simplices mulierculæ certo credunt et affirmant... Quippe radices illæ, quæ humanam formam referunt, quas impostores ac nebulones quidam venales circumferunt, infœcundas mulieres decepturi, factitiæ sunt ex harundinum, bryoniæ aliarumque plantarum radicibus. Sculpunt enim in his adhuc virentibus tam virorum quam mulierum formas, infixis hordei et milii granis, iis in locis ubi pilos exoriri volunt; deinde facta scrobe tamdiu tenui sabulo obruunt, quousque grana illa radices emittant, id quod fiet viginti ad summum dierum spatio. Eruunt eas demum et adnatas e granis radices acutissimo cultello scindunt aptantque ita ut capillos, barbam et ceteros corporis pilos referant. Hujus sane rei certam fidem facere possum, quod cum Romæ essem, impostorem quemdam circumforaneum... nobis curare contigit, qui... docuit et artem qua factitias sibi comparabat Mandragoras, quarum complures mihi demonstravit, asserens unam tantum interdum divitibus vendidisse quinque et viginti, nonnunquam etiam triginta aureis. » P. A. Matthioli *Opera*, éd. de Francfort, in-f°, 1598, in Dioscorid. IV, 71, p. 759.

4. Gen. XXX, 14, 15, 16; Cant. VII, 13.

dernes sont loin d'être d'accord pour lui attribuer ce sens [1]. Voici ce que dit à ce sujet Rosenmüller, citant Faber :

La raison pour laquelle on a accepté si facilement le sens de mandragore, c'est parce qu'on a cru que Rachel avait voulu s'en servir pour faire cesser sa stérilité et parce que les anciens avaient attribué cette vertu à cette plante. Mais la première supposition n'est ni démontrée ni vraisemblable, et la propriété que les champions de cette opinion attribuent à la mandragore est fabuleuse, bien mieux, elle ne paraît avoir d'autre fondement que la fausse interprétation de ce passage de Moïse [2]. On ne voulait point que les mandragores fussent sans profit pour Rachel ; par conséquent elles doivent avoir la vertu de procurer la fécondité, quoique... tous les anciens soient unanimes à les considérer comme vénéneuses. Ce n'est pas encore assez ; ces commentateurs leur accordent sans difficulté un parfum agréable, quoiqu'elles aient en réalité une odeur stupéfiante [3].

En conséquence, Rosenmüller soutient que les *dudaïm* sont une espèce de petit melon, appelé chez les Perses *distembujeh*. C'est par ce mot que la version persane de la Bible a rendu les *dudaïm* de la Genèse. Il croît en Syrie et en Égypte comme en Perse ; il est très parfumé et juteux [4], et les femmes du harem aiment à l'avoir entre les mains, comme le citron, à cause de sa bonne odeur.

Nous admettrons néanmoins, parce que cette opinion nous paraît plus vraisemblable, que les *dudaïm* sont les

1. Les modernes y ont vu le lotus, le lis, la figue, le citron, la banane, le salep, la truffe, sans compter l'explication que nous allons exposer. Voir Smith, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 227 ; Privat-Deschanel et Focillon, *Dict. des sciences*, 1864, t. I, p. 739 ; Gesenius, *Thesaurus*, p. 325 ; Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e éd., t. I, p. 48 ; Eichhorn's *Repertorium für biblische und morg. Literatur*, Th. XI, 1782, *Etwas über's Hohelied*, p. 158-160.

2. Ceci n'est pas exact, puisque les Grecs attribuaient la même propriété à la mandragore.

3. *Das alte und neue Morgenland*, t. I, p. 143-144.

4. *Ibid.*, p. 145-146.

mandragores. Mais en acceptant cette interprétation, nous devons observer que les propriétés qu'on leur attribue, à l'exception de leurs qualités narcotiques, sont purement fabuleuses. Les naturalistes et les voyageurs sont en complet désaccord au sujet de l'odeur qu'exhale cette plante, fétide selon les uns, agréable selon les autres. Mais du moins tous les observateurs sérieux reconnaissent qu'elle n'a nullement la puissance que lui attribue la crédulité populaire. « On cherche vainement, dit Granier, à expliquer pourquoi les anciens voyaient dans la mandragore la cause de certains prodiges éclatants; pourquoi ils la regardaient comme un philtre puissant et comme une herbe magique qui avait la propriété de rendre heureux celui qui la possédait, etc. [1] » Un médecin arabe, Luthfallah al-Halimi, qui avait étudié avec soin la mandragore, a aussi depuis longtemps affirmé que tous les usages extraordinaires auxquels on emploie cette plante sont vains et superstitieux [2], et un naturaliste de notre siècle, Bertolini, qui a consacré une monographie à la mandragore, déclare que tout ce que l'on dit des vertus magiques de cette plante est digne du plus profond mépris [3]. Tout ce que l'on peut admettre, c'est qu'elle a une vertu excitante et soporifique [4].

1. Granier, *Dissert. botanique et historique sur la mandragore*, 1788; Privat-Deschanel et Focillon, *Dict. des sciences*, p. 1621.

2. B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, au mot *Asterenk*, t. I, p. 275. Aben-Ezra a aussi nié les propriétés aphrodisiaques attribuées à la mandragore, *Critici sacri*, 1698, t. I, col. 682, 685, 697.

3. « Quæ de viribus magicis Mandragorarum veteres tradiderunt, circulatores ad hæc fere tempora prædicarunt, mulierculæ crediderunt, ignorantiæ ignoscenda, derisione et contemptu curanda. Vide hac de re Commentarium nostrum *de Mandragoris*, p. 5-7. » A. Bertolini, *Flora italica*, Bologne, t. II, 1835, p. 622.

4. « Un miglio distante dal Villagio di S. Giovanni *in Montanis Judææ* (au sud-ouest de Jérusalem) trovammo fra quelle Colline molte piante di Mandragore, che gli Arabi chiamano Jabrohak. La mag-

Mais quelles que soient ou puissent être d'ailleurs les propriétés de la mandragore, il y a un fait certain, c'est que l'Écriture ne lui en attribue aucune. Si l'on a bâti une légende sur l'épisode de Rachel, l'Écriture n'en est pas responsable[1]. Il suffit de lire le récit sacré pour se convaincre que ce n'est que par l'interprétation la plus arbitraire et la plus fausse que l'on a imaginé que cette plante avait une vertu quelconque, d'après les paroles de Moïse. S. Augustin, qui avait étudié la plante avec curiosité à cause de la mention qu'en fait la Genèse, avait parfaitement remarqué que le texte ne lui suppose aucune propriété particulière,

gior parte di esse avevano i frutti maturi, i quali erano della grossezza di una piccola Melappiola, del color medesimo, molto rilucenti e di grato odore. Un Arabo, che con noi era, credè di farci una particolar finezza, scendendo da cavallo per coglierci diversi di quei frutti per presentarceli a mangiare; ma noi Europei non ci trovammo disposti a ricevere delle sue grazie, per l'opinione che avevamo, che esse potessero essere un sonnifero pregiudiciale alla salute. L'Arabo, che sapeva di avere operato verso di noi di buona fede, si adirò del nostro rifiuto... Egli frattanto se ne mangiò con particolar piacere sei o sette. Ci dissero poi i nostri Dragomani, che gli Arabi sono avidissimi di quel frutto per un certo brio, che ne ricevono dopo averlo mangiato, e perche lo suppongono altresì atto alla generazione, ma che alla loro allegría avevano bene spesso veduto succedere una trista malinconía... Si raccontano della Mandragora varie favole, le quali ho trovate sparse anche per il Levante; ma di queste non ne faremo caso. » G. Mariti, *Viaggi per l'isola di Cipro e per la Soria* (sans lieu), t. IV, 1770, ch. XVI, p. 326-328.

1. Cette légende est devenue tellement populaire que des savants consciencieux, comme d'Herbelot, l'ont répétée, sans prendre garde qu'ils attribuaient au texte sacré ce qu'il ne dit nullement. « C'est la même (plante), dit d'Herbelot, que Rachel désiroit qu'on luy cueillît à la campagne, pour se concilier l'amour de Jacob. » *Bibliothèque orientale*, au mot *Abrousanam*, t. I, p. 72. Or, Rachel n'avait nullement besoin de se concilier l'amour de Jacob, et elle ne désirait pas qu'on lui cueillît des mandragores à la campagne; elle voulait celles qui étaient déjà cueillies.

mais nous dit simplement que Rachel en eut envie [1]. Pourquoi la désirait-elle? Nous l'ignorons. Moïse ne nous dit même pas que Rachel en ait mangé le fruit. Les *dudaïm* pouvaient n'être qu'un simple bouquet de fleurs de mandragore, dont la beauté charma la sœur de Lia. *Omnes flores amabiles*, dit à ce sujet un commentateur [2]. On croit que le mot hébreu signifie « amours, » et c'est peut-être à cette étymologie qu'on a rattaché les idées singulières qui ont eu cours sur la vertu de cette plante. Comme les Grecs la considéraient aussi comme une herbe aphrodisiaque, à cause sans doute de la resssemblance humaine qu'ils lui attribuaient, il est probable qu'après la conversion des païens au Christianisme, il y eut une sorte d'amalgame de la croyance grecque avec l'histoire biblique, d'où est résultée cette transformation fantaisiste de l'épisode de la Genèse. Des commentateurs, d'ailleurs très recommandables [3], l'ont adoptée, il est vrai, mais ils ont fait dire à la Genèse ce qu'elle ne dit point.

§ VI. — LA RELIGION PATRIARCALE.

Une des erreurs les plus répandues de nos jours parmi les exégètes incrédules, c'est que les patriarches n'ont pas connu le dogme de l'unité de Dieu.

D'après A. Kayser, la Bible enseigne que les patriarches ont été monothéistes, mais ce sont là des légendes : Moïse est le fondateur du monothéisme [4]. D'autres critiques vont beaucoup plus loin encore et reculent l'apparition du mo-

1. *Contra Faustum*, XXII, 56, t. XLII, col. 435. On peut voir tout cet intéressant chapitre.
2. Drusius, *Critici sacri*, t. I, p. 690.
3. Voir Cornelius à Lapide, *Comm. in Gen.*, XXX, 14, éd. Vivès, t. I, p. 299.
4. A. Kayser, *Die Theologie des Alten Testaments*, in-8°, Strasbourg, 1886, p. 20-31.

nothéisme jusqu'au VIIIe ou même jusqu'au VIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où ont fleuri les grands prophètes qui sont les véritables inventeurs du monothéisme. Cette doctrine est un produit de l'évolution et du progrès des idées chez les Hébreux. Ils n'avaient d'abord qu'une religion locale, nationale, qui est devenue peu à peu une religion universelle, sous l'influence du prophétisme :

Que la religion israélite, que le judaïsme ait été à l'origine une religion nationale, cela est absolument hors de doute. C'est la religion des Beni-Israël, laquelle, pendant des siècles, n'a pas été essentiellement différente de celles des peuples voisins... La religion d'Israël a sans doute été bien longtemps une religion égoïste, intéressée, la religion d'un dieu particulier, Iahvéh [1]... Le Iahvéh de la Thora est en même temps le Dieu du ciel et de la terre et le Dieu d'Israël. C'est à la fois le Dieu universel, comme tel absolument juste, et un Dieu provincial, souverainement injuste. Quand il s'agit de son peuple, il est égoïste, immoral. Pour prix d'une fidélité peu méritoire, puisqu'elle est intéressée, il promet à Israël le comble du bonheur humain [2]; etc... Qu'est-ce qui a fait que ce culte de Iahvéh est devenu la religion universelle du monde civilisé ? Ce sont les prophètes vers le VIIIe siècle avant J.-C. Voilà la gloire propre d'Israël. Nous n'avons pas la preuve que chez les peuples voisins et plus ou moins congénères des Israélites, chez les Phéniciens, par exemple, il y ait eu des prophètes. Il y avait sans doute des *nabis*, que l'on consultait lorsqu'on avait perdu son âne ou que l'on voulait savoir un secret. C'étaient des sorciers. Mais les nabis d'Israël

1. E. Renan, *Le judaïsme comme race et comme religion*, in-8°, 1883, p. 6.

2. E. Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er déc. 1886, p. 541-542. Un peu plus haut, p. 533, nous lisons : « Même Iahvé a plié sous ce génie de fer [d'Israël]. Une idole, un faux Dieu, s'il en fut, est devenu, sous l'action constante d'une intense volonté, le seul Dieu véritable, celui qu'on sert en étant juste, qu'on honore par la pureté de cœur. »

sont tout autre chose. Ils ont été les créateurs de la religion pure [1].

M. Renan admettait autrefois que les Hébreux avaient été dès le commencement monothéistes, parce qu'ils avaient habité le désert et que « le désert est monothéiste. » Aujourd'hui il a changé d'opinion et il suit le courant rationaliste qui fait des prophètes les inventeurs du dogme de l'unité de Dieu. Ainsi le veut la loi du progrès. Mais comment s'est opérée cette grande révolution et comment a eu lieu cette découverte? Le voici. M. Kuenen va nous l'expliquer:

Chez les prophètes canoniques, Iahvé revêt un caractère purement moral; [il est le Saint, la sainteté]... Dans l'opinion de tous ceux qui l'adoraient, Iahvé est un dieu grand et puissant, plus puissant que les dieux des autres nations. Cette foi n'a rien d'extraordinaire. C'était celle du Moabite à l'endroit de Camosh, de l'Ammonite touchant Malcâm... Iahvé était comparable à tous les autres dieux ; il était, si je puis m'exprimer ainsi, de même race et de même qualité. Les attributs moraux que le peuple lui reconnaissait n'y changeaient rien ; car, s'ils le distinguaient en quelque mesure de ses pairs, ils ne l'en séparaient pas essentiellement. Mais ce fut une tout autre chose lorsque, dans la conscience des prophètes, la sainteté de Iahvé accapara la position centrale qu'occupait auparavant sa simple puissance. Par là l'idée de la divinité fut transportée dans d'autres régions, dans une sphère supérieure. A partir de ce moment, il cessa d'y avoir entre Iahvé et les autres dieux une question de *plus* ou de *moins* ; car il ne se trouvait plus seulement fort au-dessus d'eux, mais très positivement aussi en opposition avec eux. Si Iahvé était Dieu, lui, le Saint et en tant que Saint, *ceux-là alors ne l'étaient point*. En un mot, de la conception éthique de l'essence de Iahvé est sortie la foi en son unité. Le monothéisme a crû sur cette racine, non pas tout d'un coup, mais peu à peu. Laissez-moi admettre ici comme un fait connu,

1. E. Renan, *Le judaïsme*, p. 7.

qu'en fait ce monothéisme commence à s'accuser, avec une clarté qu'on ne saurait méconnaître, dans les écrits des prophètes du VIIIe siècle et que, au dernier quart du VIIe siècle, il est enseigné en des termes indubitables par le Deutéronome et par Jérémie [1].



105. — Teraphim.



106. — Teraphim.

Mais si le Deutéronome « enseigne en des termes indubitables, » comme l'avoue M. Kuenen, le dogme de l'unité de Dieu, il s'ensuit que Moïse était monothéiste, puisque Moïse est l'auteur du Deutéronome, quoi qu'en puissent dire les critiques incrédules. Nous pouvons affirmer avec le même droit que les patriarches Abraham, Isaac et Jacob l'étaient aussi, car tout le Pentateuque nous assure que le Dieu unique de Moïse est le même Dieu que celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [2]. Que peut-on alléguer à l'encontre ? Les uns nous allèguent les Teraphim ou petites idoles que Rachel avait dérobées à son père Laban [3] ; d'autres allèguent les bétyles ; la plupart s'appuient surtout sur les lois de l'évolution.

1. A. Kuenen, *Religion nationale et religion universelle*, trad. M. Vernes, in-8°, Paris, 1884, p. 90-94.

2. Gen. XXVIII, 13, etc.; Ex. III, 6, 15, etc.; Matt. XXII, 32.

3. Gen. XXXI, 19, 30, 32-35, Cf. XXXV, 2, 4; Jud. XVII, 5, 13 ; XVIII, 14-21 ; I Sam (I Reg.), XV, 23 ; XIX, 13, 16 ; II (IV) Reg. XXIII, 24; Osée, III, 4; Ézéch. XXI, 21. Cf. G. Perrot, *Hist. de l'art*, t. IV, p. 431-432, 435. On a trouvé, sous le seuil des portes des palais assyriens, des statuettes représentant des divinités ou des génies monstrueux, qui étaient placés là dans un but superstitieux. On suppose que c'étaient des Teraphim. Voir Figures 105 et 106.

D'abord, en ce qui concerne les Teraphim, nous devons faire remarquer que personne ne sait au juste en quoi ils consistaient. Rien ne prouve que ce fussent de véritables idoles, que l'on considérait comme des divinités ; ce n'étaient peut-être que des amulettes, des objets magiques ou superstitieux[1], qui n'impliquent en aucune façon la croyance à la pluralité des dieux. Mais supposons que Rachel les adorât comme des dieux, qu'en résulterait-il ? Que Rachel n'avait pas abandonné complètement les croyances polythéistes de la Mésopotamie, nullement que Jacob, qui proscrit les Teraphim[2], était polythéiste lui-même.

Si le fils d'Isaac, nous dit-on, n'a pas adoré les Teraphim araméens, il a du moins fait acte d'idolâtrie en consacrant des *bétyles*. Écoutons Voltaire :

A l'égard de la pierre servant de monument, c'est... un usage de la plus haute antiquité. On appelait ces monuments grossiers *bethilles*... Elles étaient réputées consacrées les unes au soleil, les autres à la lune ou aux planètes... Les statues ne furent substituées à ces pierres que longtemps après. Sanchoniathon parle des *béthilles* qui étaient déjà sacrées de son temps[3].

M. Reuss est loin d'être aussi affirmatif que Voltaire. La consécration d'une pierre n'est pas nécessairement un acte idolâtrique :

Une pierre redressée est la plus ancienne forme de la consécration religieuse ; elle est fréquemment mentionnée dans l'Ancien Testament et chez différents peuples. La consécration est pratiquée par l'effusion de l'huile, sur les pierres comme sur les hommes. C'étaient surtout les aérolithes qui servaient à cet usage, et le nom grec de Bétyles, qu'on donnait à de pareilles pierres, pourrait bien être le mot sémitique de Bèt-el, c'est-à-dire demeure de Dieu. Bèt-el a été l'un des lieux de culte les plus

1. Voir Smith, *Diction. of the Bible*, t. II, p. 195-197.
2. Gen. XXXV, 2, 4.
3. Voltaire, *La Bible enfin expliquée, Œuvres*, t. VI, p. 354.

anciens et les plus célèbres dans le pays, aussi bien la tradition en rapportait-elle l'origine soit à Abraham [1], soit à Jacob [2].

Il suffit de lire la Genèse pour se convaincre qu'il n'y a rien qui sente l'idolâtrie ou le polythéisme dans l'acte de Jacob. En se rendant auprès de son oncle Laban, après avoir eu la vision de l'échelle mystérieuse, « Jacob se leva de grand matin et il prit la pierre qui lui avait servi d'oreiller, et il l'érigea en monument et il répandit de l'huile sur le haut [de la pierre] et il appela ce lieu Beth-El (maison de Dieu) [3]. » Plus tard, Dieu ayant apparu au patriarche dans le même endroit : « Jacob érigea un monument sur le lieu où Dieu lui avait parlé, un monument de pierre, et il versa dessus une libation et il répandit dessus de l'huile. Et Jacob appela le lieu où Dieu lui avait parlé du nom de Beth-El. [4] » Dans ces deux passages, la pierre (ou les pierres, car dans le second cas, il y en avait peut-être plusieurs) est appelée, non pas *bétyle* mais *masêbâh*. C'est là un point important à noter. Le mot *masêbâh* en hébreu peut signifier cippe, stèle, statue, monument, objet élevé en mémoire d'un événement ; ce n'est pas un aérolithe ; c'est encore moins une idole. Il est par conséquent impossible de tirer aucune conclusion de l'érection de ces *masêbâh* par Jacob contre la pureté de sa foi monothéiste [5] ; dans son histoire, comme dans celle d'Abraham, d'Isaac, de Joseph, de Moïse, de Josué, des Juges et des premiers rois, nous ne rencontrons rien qui soit en opposition avec le monothéisme.

1. Gen. XII.
2. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 389. On peut voir une représentation de bétyles dans G. Perrot, *Hist. de l'art*, fig. 205, t. IV, p. 391 ; t. III, fig. 232. Cf. *ibid.*, t. IV, p. 389-390 ; Ph. Berger, *Note sur les pierres sacrées*, dans le *Journal asiatique*, 1876, part. II. p. 253 ; Fr. Lenormant, *Bætylia*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, t. I, p. 642-647.
3. Gen. XXVIII, 18-19.
4. Gen. XXXV, 14-15.
5. Voir Smith, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1381.

Le Dieu des Hébreux n'est pas un Dieu local, mais le Dieu universel, le maître du ciel et de la terre qu'il a créés [1], le Dieu de l'homme qu'il a fait à son image [2], le « juge de la terre entière [3], » le « Dieu des esprits de toute chair [4]. » Dans les nombreux oracles des prophètes contre les peuples étrangers, Jéhovah nous apparaît comme le Dieu de l'Égypte, de la Chaldée, de l'Assyrie, de la Phénicie, aussi bien que de la Palestine, mais ce ne sont pas les prophètes qui ont conçu l'idée du monothéisme. Le Dieu du Pentateuque n'est pas un Dieu *national*, il est aussi le seul Dieu et le Dieu de toute la terre. Les onze premiers chapitres de la Genèse s'occupent de l'humanité en général. Le décalogue n'est pas un code particulier, mais un code universel. L'amour du prochain n'est pas seulement l'amour de l'Israélite, mais l'amour de tous les peuples [5]. La Bible nous enseigne seule l'unité de Dieu pour tous les hommes, comme elle nous apprend seule l'unité du genre humain [6] et nous enseigne ainsi seule la fraternité, en nous apprenant que nous avons tous un unique et même Père qui est Dieu. Si c'est Notre-Seigneur qui nous a appris à dire : *Pater noster, qui es in cœlis*, c'est le premier chapitre de la Bible qui nous enseigne la vérité exprimée par ces paroles. C'est aussi le Pentateuque qui nous apprend que le vrai Dieu n'a pas de forme sensible et qu'il ne peut être représenté par aucune image, parce qu'il est au-dessus de toutes les formes matérielles et l'être par excellence, celui qui est.

1. Gen. L, 1. Cf. I (III) Reg. VIII, 27 ; Is., LXVI, 1 ; Zach. XIV, 9 ; Ps. XIX ; CIV ; CXLVI, etc. (héb.)
2. Gen. I, 26-27.
3. Gen. XVIII, 1.
4. Num. XVI, 22 ; XXVII, 16.
5. Lév. XIX, 18, 34.
6. Gen. I ; V, 1.

Les dieux des nations, enfantés et nourris dans les climats les plus divers, ont pris la forme de leur berceau; leurs images se composent de traits empruntés à telle ou telle portion du globe et de la matière, parce que ces images ne sont que des idoles. On a pu dire d'eux, sans amoindrir leur majesté : ceux-ci ont été révélés par l'Océan [1]; ceux-là par la vie organique; cet autre par la lumière [2]; il a pour image le feu, la plus pure, la plus immatérielle de toutes les idoles; mais, enfin, c'est une idole. Le Dieu d'Israël n'a pas d'image; on ne saurait prétendre qu'il a été révélé par une voix de la Nature, pas même par la sublime et terrifiante immensité du désert. Il lui a plu de mettre entre son peuple et l'idolâtrie de la Nature cette formidable barrière, l'étendue vide et brûlante; mais c'est lui-même qui, dans une solitude absolue avec le premier homme, dans un tête-à-tête renouvelé avec Moïse, s'est révélé à la conscience sans emprunter aucune des voix de la création [3].



107. — Dagon.



108. — Dieu sur les monuments Assyriens.



109. — Emblême divin sur les monuments de l'Assyrie.

M. König, professeur de théologie à l'université de Leipzig, a conclu avec raison en terminant son étude sur la question de l'origine de la religion israélite :

1. Voir Figure 107 l'image de Dagon, dieu des eaux, moitié poisson, d'après un bas-relief du Musée du Louvre.

2. Voir Figure 108 le disque solaire ailé, représentation ordinaire de Dieu dans les monuments assyriens. La Figure 109 est une abréviation de la Figure 108.

3. V. de Laprade, *Le sentiment de la nature*, in-8°, Paris, 1866, p. 145.

De tout ce qui précède, je conclus qu'il est suffisamment prouvé que les éléments essentiels de la religion de l'Ancien Testament n'ont pas été modifiés par les écrits des prophètes et que les diverses phases historiques par lesquelles a passé la religion mosaïque n'en ont pas altéré la substance [1].

A vrai dire, le principe avoué ou caché sur lequel s'appuient les incrédules qui nient le monothéisme primitif d'Israël, c'est le principe de l'évolution ; ils refusent d'admettre une révélation primitive et ils prétendent que les idées religieuses ont progressé comme les sciences et les arts, comme les plantes et les animaux, dans la théorie darwiniste. Mais l'histoire dément leurs assertions. Les premiers hommes ont été monothéistes [2] et leurs descendants, au lieu de progresser en religion, sont au contraire peu à peu déchus, jusqu'à l'avènement du Christianisme. M. G. Rawlinson a consacré un ouvrage entier à l'étude de ce fait important et voici la conclusion à laquelle il est arrivé :

La revue historique qui vient d'être faite ici ne fournit aucun support à la théorie qu'il y a un progrès uniforme et continu des religions, s'élevant du fétichisme au polythéisme, du polythéisme au monothéisme, du monothéisme au positivisme, comme l'ont soutenu les sectateurs de Comte. Aucune des religions ici décrites n'offre des signes d'un développement commençant par le fétichisme, à moins que ce ne soit le chamanisme des Étrusques. Dans la plupart d'entre elles, le monothéisme est *tout d'abord* proéminent, il s'obscurcit peu à peu et disparaît devant la corruption polythéiste. Dans toutes, il y a au moins un élément qui paraît être traditionnel, savoir le sacrifice, car c'est difficilement au moyen de sa raison que l'homme est arri-

1. Frd. Ed. König, *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenüber den Entwickelungstheoretikern*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 107.

2. Cf. sur ce point et sur toute la question les développements donnés dans *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. III, p. 3-79.

vé à croire d'une manière si générale que les pouvoirs supérieurs, quels qu'ils fussent, devaient se complaire dans la mort violente d'une ou de plusieurs de leurs créatures. En somme, la théorie à laquelle semblent amener les faits, c'est l'existence d'une religion primitive communiquée à l'homme, du dehors, religion dont le monothéisme et le sacrifice expiatoire étaient des éléments ; c'est, de plus, l'obscurcissement graduel et universel de cette révélation primitive partout, excepté chez les Hébreux [1].

1. G. Rawlinson, *The religion of the ancient world*, p. 242.

CHAPITRE X

L'EXODE DES HÉBREUX.

Jacob mourut en Égypte, où il s'était rendu auprès de Joseph, son fils bien-aimé. L'histoire de Joseph, devenu premier ministre d'un des rois pasteurs qui régnaient dans le Delta, probablement le pharaon Apapi, remplit les derniers chapitres de la Genèse. Tous les traits que raconte l'auteur sacré sont en si parfait accord avec ce que nous apprend l'archéologie sur les mœurs et les coutumes de la vallée du Nil qu'il n'y a qu'une voix parmi les égyptologues pour reconnaître que ses récits, « même dans leurs moindres détails, dépeignent très exactement l'état de l'ancienne Égypte[1]. » Après la mort de Joseph, les rois pasteurs, qui étaient de même race que les Hébreux, furent chassés du Delta par les pharaons indigènes et cette révolution politique eut pour conséquence l'oppression des descendants de Jacob, puis leur sortie d'Égypte sous la conduite de Moïse. Les événements qui précédèrent, accompagnèrent et suivirent l'exode des Israélites donnent lieu, de la part des critiques rationalistes, à des difficultés

1. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, p. XII. Nous avons montré dans *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. II, p. 1-227, comment l'égyptologie confirme tout ce que nous dit Moïse sur Joseph.

diverses que nous devons maintenant résoudre. L'école de M. Reuss et de M. Wellhausen refuse de croire à la plupart des faits racontés par les quatre derniers livres du Pentateuque, sous prétexte qu'ils sont, les uns invraisemblables, les autres racontés deux ou plusieurs fois, et de telle manière qu'ils ne méritent aucune créance. Nous allons examiner d'abord ce qu'il faut penser de l'invraisemblance des récits concernant la sortie d'Égypte et le séjour dans le désert.

ARTICLE 1er

DE LA VRAISEMBLANCE DES FAITS RACONTÉS DANS LES DERNIERS LIVRES DU PENTATEUQUE.

Une partie des événements racontés dans l'Exode et dans les Nombres sont miraculeux et surnaturels. C'est pour ce motif que la critique négative les rejette *a priori* et avant tout examen. D'autres événements de cette époque ne nous offrent pas le même caractère, mais les rationalistes refusent également de les admettre, afin de pouvoir plus aisément nier les prodiges eux-mêmes et afin d'enlever à Moïse la composition du Pentateuque. Ce qui, à leurs yeux, suffit pour ôter toute créance aux récits de l'historien sacré, c'est leur invraisemblance. On ne saurait accepter comme vrais des récits qui choquent à chaque page le sens commun.

Avant d'entrer dans le détail de la réfutation il est nécessaire de dire quelques mots des principes eux-mêmes. Il faut observer d'abord que la vraisemblance ou l'invraisemblance est, en histoire, un mauvais critérium. Il est mauvais, parce qu'il dépend trop de l'impression personnelle de celui qui juge et surtout parce qu'il y a des choses invraisemblables qui n'en sont pas moins vraies. Si donc il n'y a pas d'autre moyen de contrôle, cette règle ne peut nous faire

découvrir avec certitude ni la réalité ni la fausseté d'un événement. Ce procédé est d'abord trop subjectif; ce qui paraît croyable à l'un paraît incroyable à l'autre. Tel rationaliste admet l'existence de Moïse et plusieurs des événements de l'Exode; tel au contraire nie tout en bloc et sans distinction, tandis que le catholique accepte avec la tradition tout le récit du Pentateuque. L'impression de l'incrédule ne prouve pas plus cependant par elle-même que celle du croyant : ni dans un cas ni dans l'autre, cette impression n'est un argument solide, parce qu'un événement historique est un fait objectif. Or nous ne pouvons connaître un fait que par le témoignage et non par nos impressions personnelles. Il ne dépend de personne de faire que Moïse ait existé ou n'ait pas existé, qu'il ait écrit ou n'ait pas écrit le Pentateuque, qu'il ait délivré ou n'ait pas délivré son peuple de la servitude d'Égypte. Si tous les faits racontés par le Pentateuque sont réels, comme on l'avait universellement admis jusqu'ici, toutes les invraisemblances que prétendent découvrir les critiques rationalistes ne changeront évidemment rien au fond des choses ; ils pourront recruter des adhérents, comme en recrutaient les sophistes du temps de Socrate, en présentant leurs opinions d'une manière captieuse; comme en a recruté de nos jours M. Piazzi Smyth, s'imaginant découvrir toute sorte de merveilles dans la grande pyramide d'Égypte [1] ; mais ils ne pourront faire que la vraisemblance soit la règle absolue du vrai.

Que de choses invraisemblables qui sont pourtant très réelles ! Qu'y a-t-il, par exemple, de plus invraisemblable, en soi, si l'on y réfléchit un peu, que l'histoire de

1. *La grande pyramide pharaonique de nom, humanitaire de fait, ses merveilles, ses mystères et ses enseignements*, trad. Moigno, in-8°, Paris, 1875. L'auteur a cru découvrir dans la grande pyramide de Gizeh « le rapport de la circonférence au diamètre, la rectification et la quadrature du cercle ; la longueur de l'axe de rotation de la terre; la longueur de l'année et du parcours diurne de la terre sur

Napoléon Ier, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, sa prodigieuse destinée, ses innombrables victoires, son élévation extraordinaire, sa campagne en Orient, sa domination sur l'Europe, son ascendant fascinateur sur les hommes, ses institutions civiles, son génie presque universel s'occupant tout à la fois de l'Église et de l'État, des sciences et des arts, sa chute non moins étonnante que son élévation, sa mort dans une île de l'Océan? Quel est celui des exégètes rationalistes qui ne traiterait tous ces faits de mythes, s'il les lisait dans la Bible? Et cependant rien n'est plus avéré ni moins douteux. Sans doute, de ce que certains faits invraisemblables sont vrais, il ne s'ensuit pas que tous le sont, il s'en faut bien, mais du moins n'a-t-on pas le droit de se contenter de la seule invraisemblance pour nier la réalité d'un événement qui est raconté dans un livre historique, surtout lorsqu'il est possible d'en expliquer le caractère extraordinaire par les circonstances mêmes. Invraisemblable et impossible sont deux choses très différentes. Si l'on nous prouvait que tel fait biblique est impossible, à la bonne heure; il n'y aurait qu'à reconnaître qu'il est faux; la démonstration serait faite; mais si l'on ne réussissait qu'à en établir l'invraisemblance, en présentant les événements sous un certain jour, en négligeant une partie des circonstances et en en groupant habilement certaines autres, si l'on nous disait, par exemple, qu'on ne saurait croire que les Israélites aient fondu un veau d'or dans le désert, nous pourrions nous contenter de répondre:

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Serait-il plus croyable que les anciens Égyptiens eussent

son orbite; la distance de la terre au soleil; la densité moyenne de la terre et son poids approché; le cycle de la précession des équinoxes, etc., etc., p. VI; » le tout prouvé par des calculs, comme une partie des assertions de M. Reuss sur le Pentateuque. Voir F.-A.-P. Barnard, *The imaginary metrological System of the great Pyramid of Gizeh*, in-8°, New York, 1884.

pu fabriquer des bijoux aussi beaux et aussi parfaits que ceux de la reine Aah-Hotep, si on ne les avait trouvés dans son tombeau?

Il est vrai que, pour les athées et les panthéistes, le miracle est impossible, parce qu'il est une œuvre surnaturelle et que, d'après eux, il n'y a rien en dehors des forces de la nature. En conséquence, ils rejettent comme impossibles les récits miraculeux contenus dans les Écritures, mais on voit que c'est en s'appuyant sur un faux principe philosophique, non en vertu des règles de la critique historique. On doit donc réfuter leurs principes erronés au nom de la philosophie; la critique proprement dite n'a pas à intervenir dans cette question[1]. M. Reuss qui, de tous les critiques récents, est celui qui insiste le plus sur l'invraisemblance des faits de l'Exode, déclare d'ailleurs lui-même qu'il laissera de côté dans sa discussion « tous les éléments miraculeux compris dans ces antiques récits, » parce que « tout essai de réduire un fait de cette catégorie à des proportions naturelles, à plus forte raison le doute théorique, suffirait pour faire suspecter la bonne foi ou l'impartialité de l'historien; » il s'occupera seulement des « faits ordinaires[2]. » C'est aussi ce que nous ferons nous-mêmes.

Cela posé, il résulte de ce que nous avons dit qu'alors même que la critique prouverait que plusieurs des faits contenus dans le Pentateuque sont invraisemblables, il ne s'ensuivrait aucunement qu'ils ne sont pas vrais. On nous aurait fourni tout au plus une présomption contre l'historien, on ne nous aurait pas donné une véritable preuve. Mais allons plus loin, et sans nous en tenir à ces considérations générales, examinons en particulier si les faits sont aussi invraisemblables qu'on le suppose. Voici les propres paroles de M. Reuss:

1. Voir t. I, p. 71-90.
2. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 70.

Les faits consignés dans les livres de l'Exode et des Nombres sont-ils racontés par un témoin contemporain et oculaire? — Le récit commence par exposer que, après avoir eu une période plus ou moins longue de prospérité, les Israélites établis en Égypte se trouvèrent en butte aux vexations des nationaux qui les craignaient et qui, par toutes sortes de moyens, cherchaient à les affaiblir, surtout en les employant à la corvée pour des travaux publics. Ceci n'a absolument rien d'invraisemblable. Nous savons par d'autres sources [1] qu'il y a eu en Égypte de nombreuses révolutions dynastiques, et que des dominateurs étrangers, probablement Sémites, finirent par être réduits par des monarques indigènes. On comprend que la colonie venue autrefois de Canaan a pu être enveloppée dans la déconfiture de ceux qui avaient été ses protecteurs. Il faut cependant convenir que nous ne trouvons ici qu'un faible reflet d'un pareil événement, si celui-ci doit expliquer, comme on l'admet volontiers, le changement de fortune des Israélites en Égypte [2].

L'Exode nous dit expressément que le nouveau roi qui persécuta les Hébreux «ne connaissait pas Joseph [3].» L'auteur n'entre pas dans des détails, précisément parce que tous les lecteurs d'alors savaient très bien que les Hyksos ou rois pasteurs avaient été chassés par les pharaons indigènes, et parce qu'il lui suffit d'indiquer par un mot cette

1. On voit qu'il est heureux que nous soyons renseignés « par d'autres sources, » car sans cela on suspecterait les sources bibliques. Mais ce qu'il y a de merveilleux, c'est que toutes les fois que nous avons d'autres sources pour contrôler la Bible, elles la confirment, et les rationalistes ne peuvent l'attaquer que là où ces témoignages extérieurs font défaut. N'est-ce pas cependant au moins une grande présomption en sa faveur que tous les témoignages qu'on découvre soient pour elle et que l'incrédulité ait été obligée d'abandonner beaucoup d'objections qu'elle faisait autrefois, comme celle de la culture de la vigne en Égypte (voir *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. II, p. 77-83) et bien d'autres que nous aurons occasion de citer en partie?

2. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 80.

3. Exod. I, 8.

révolution qu'il n'a aucune raison de raconter. Pour la solution de la plupart des objections rationalistes contre l'authenticité et la véracité du Pentateuque, nous n'avons qu'à nous rappeler ce que nous avons dit du but et du plan de Moïse. Ce qu'il veut, c'est déterminer son peuple à quitter l'Égypte et à marcher à la conquête de la Palestine ; voilà la seule chose qui l'intéresse ; tout ce qui ne concourt pas à son dessein, il l'abrége ou le passe entièrement sous silence. C'est ainsi qu'il ne nous apprend rien sur le séjour des enfants de Jacob dans la vallée du Nil à partir de la mort de Joseph jusqu'à la naissance de Moïse [1]. Les Hyksos n'étaient pas simplement les protecteurs des Israélites, comme le dit M. Reuss, ils étaient de même race, et les uns et les autres avaient en Égypte les mêmes intérêts ; ils

1. M. Reuss, pour prendre le Pentateuque en défaut, prétend que de Jacob et Joseph à Moïse, il y a eu *seulement* quatre générations, remplissant 400 ans : « Les textes disent formellement qu'entre le dernier des trois patriarches, père de douze fils, et les contemporains de Moïse, il n'y a eu que quatre générations (Gen. xv, 16) remplissant à elles seules les quatre siècles (℣. 13). » *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 93. Non seulement les textes ne disent pas *formellement*, mais ils ne disent pas du tout qu'il *n'y ait eu que quatre générations* entre Jacob et Moïse et ils ne disent pas davantage que ces *quatre générations remplissent à elles seules les quatre siècles*. Il arrive plus d'une fois à M. Reuss d'attribuer ainsi à la Bible, non ce qu'elle dit, mais ce qu'il a dans l'esprit. Il continue : « On se tire ordinairement d'embarras en disant que ces généalogies ne sont pas complètes et ne nomment que les principaux personnages. » Et on a raison de le dire, puisque le fait est certain par une foule d'exemples que nous avons eu occasion de citer en étudiant la chronologie, p. 239. « Mais le rédacteur n'a pas été de cet avis, car il indique ici, comme souvent ailleurs, l'âge atteint par chaque individu, ce qui prouve qu'il croit et veut être exact, et en faisant l'addition des 133 ans de Qehat, des 137 ans de 'Amram et des 80 de Moïse (= 350), et en supposant que Lévi ait encore passé en Égypte une bonne partie de sa vie, qui fut en somme de 137 ans, nous arrivons au total des 430 années. Seulement la tradition met ces différentes périodes bout à bout, sans

avaient dû par conséquent résister ensemble aux rois indigènes dans la guerre que ces derniers avaient faite contre les conquérants de la basse Égypte ; ils avaient dû aussi subir les suites fâcheuses de la défaite. La haine des Égyptiens contre les Asiatiques qui avaient tenu pendant plusieurs siècles sous leur domination la plus belle partie de l'Égypte éclate dans une foule de monuments. Il ne fallut pas moins de 150 ans de guerre aux patriotes égyptiens pour triompher complètement de la puissance des Hyksos; encore le pharaon Ahmès, leur vainqueur, fut-il obligé de leur accorder, au rapport de Manéthon [1], une capitulation qui permit aux restes de l'armée ennemie de se retirer dans le pays de Chanaan et d'Aram. Les Israélites avaient naturellement défendu contre les indigènes, dans les rangs des Hyksos, le sol qu'ils avaient reçu de la munificence de ces derniers au temps de Joseph. Quelques-uns d'entre eux dûrent accompagner leurs compatriotes dans les parties de la Syrie où ils se réfugièrent après leur défaite. C'est ce que confirme un monument de Karnak, interprété avec beaucoup de sagacité par M. Groff, en 1885 [2]. Il nous ap-

se demander si chaque fois le continuateur de la lignée n'est né que l'année de la mort de son père. » *Ibid.* Cette supposition, dont l'absurdité est flagrante et que M. Reuss attribue d'abord au texte et puis à la tradition, elle n'est ni du texte ni de la tradition, mais de M. Reuss.

1. Manéthon, éd. Unger, p. 150-151.

2. W. N. Groff, *Lettre à M. Revillout sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien*, in-4°, Paris, 1885, p. 5. « Sous Amosis, dit M. Groff, p. 8, furent expulsés les Pasteurs et fut fondée la XVIIIe dynastie dont le grand Touthmès III figure comme le sixième roi. Sous son règne, nous voyons la coalition contre lui des tribus chananéennes parmi lesquelles nous trouvons les tribus de Jakob-el et de Joseph-el. Après la chute de la XVIIIe dynastie fut fondée la XIXe avec les Ramsès. C'est probablement sous Ramsès II que selon le récit biblique naquit Moïse, et sous son fils et successeur Merenphtah qu'eut lieu l'Exode. Là nous trouvons les Hébreux divisés en douze tribus dont dix ve-

prend qu'entre la mort de Joseph et l'Exode, le pharaon Thotmès III eut à combattre entre autres ennemis, en Palestine, ceux que la liste royale appelle Jacobel et Josephel, c'est-à-dire, croyons-nous des descendants de Jacob et de Joseph [1]. Nous lisons en effet dans la liste des peuples ou tribus qui composaient l'armée confédérée battue par Thotmès III à Mageddo :

et

Ia-kob-aal *Io-šep-al.*

Le rôle qu'avaient dû jouer les Israélites dans la dernière guerre des Hyksos permet de s'expliquer aisément comment les pharaons vainqueurs dûrent traiter les Israélites, qui avaient été vaincus avec les anciens envahisseurs. Ils les conservèrent dans leurs états, comme beaucoup d'autres prisonniers de guerre dont il est question dans les monuments hiéroglyphiques, parce qu'ils avaient besoin d'eux pour exécuter les corvées [2], mais ils les surveillèrent

naient directement du patriarche Jacob et les deux autres se rattachaient à Joseph. Ainsi nous voyons l'accord parfait de nos renseignements hiéroglyphiques qui divisent, à l'époque de Touthmès III, les Hébreux en deux tribus, celles de Jacob et de Joseph, et de la Bible à l'époque de l'Exode, qui nous rend parfaitement bien le même sentiment. » — La terminaison *el*, אל, ajoutée à Jacob et à Joseph, comme dans Isra-el, est le nom de Dieu en hébreu,

1. Il est digne de remarque que les Paralipomènes parlent de descendants de Joseph qui avaient fait des incursions en Palestine avant l'Exode, I Par. VII, 21-24.

2. « Naturellement les prisonniers de guerre pasteurs et nubiens furent condamnés aux travaux [par Ahmès] : de manœuvres qu'ils étaient sous Apopi, les Egyptiens passèrent contremaîtres, tandis que les Asiatiques se remettaient à tirer la pierre et à mouler la brique comme avant l'invasion. Manéthon rapportait que le roi, pour se débarrasser des restes de l'armée vaincue, lui avait accordé une capitulation aux termes de laquelle elle s'était retirée en Syrie (voir plus haut, p. 579). Le gros de la nation, établi entre le désert et les branches orientales du Nil, préféra l'esclavage sur la riche terre d'É-

de très près pour les empêcher de croître outre mesure et de faire cause commune avec leurs congénères, si ces derniers venaient un jour attaquer l'Égypte. Moïse ne parle point de ces faits, parce qu'il n'a nullement pour but de faire connaître les raisons qu'ont les pharaons de persécuter ses frères ; pour arriver à ses fins, il doit exposer les griefs des Israélites contre les Égyptiens, non ceux des Égyptiens contre les Israélites. Il parle donc comme il doit parler, mais l'histoire égyptienne complète pour nous ce qu'il a tu, et en nous révélant ce qu'il n'entrait pas dans son plan de raconter, elle nous montre combien dans le récit sacré tout se tient et concorde avec les documents originaux. M. Reuss continue :

Et de la part d'un homme élevé à la cour du roi, nous aurions pu nous attendre soit à une connaissance plus exacte de l'histoire, soit à des renseignements plus précis sur les noms propres et la situation. Il y en a si peu que dans toute cette histoire il est toujours question *du roi Pharaon*, qu'il s'agisse de celui dont la fille recueillit l'enfant dans le fleuve, ou de celui devant lequel le vieillard octogénaire se présenta pour demander la liberté de son peuple. Le rédacteur n'éprouve pas le moindre besoin de distinguer par leurs noms des personnages si importants. La notice qu'il survint un *autre* roi qui ne savait rien de Joseph, la mention de deux villes (ou magasins) [1] qu'une population innombrable aurait été obligée de construire, et ce qui est dit de la fabrication des briques, tout cela n'est pas précisément l'indice d'un témoignage immédiat [2].

Observons en premier lieu qu'il est faux que l'Exode nomme le roi d'Égypte *le roi Pharaon* ; jamais ces deux

gypte aux chances de liberté que lui offrait une émigration. Les Pasteurs, et avec eux les tribus juives et syriennes auxquelles ils avaient accordé l'hospitalité, restèrent sur le sol, mais non plus en maîtres. » G. Maspero, *Hist. anc. de l'Orient*, 4e éd., 1886, p. 171.

1. I (III) Reg. IX, 19.

2. *L'histoire sainte et la loi*, t. II, p. 80-81.

noms ne sont unis ensemble, jamais le titre de pharaon n'est donné comme un nom propre et il y a lieu d'être surpris de l'allégation de M. Reuss. Que si le texte désigne le pharaon par son titre et jamais autrement ,il est facile d'en découvrir l'explication : c'est parce que les Israélites



110. — Momie de Ramsès II, vue de face.

l'appelaient toujours ainsi et que Moïse écrit avant tout pour eux. Aujourd'hui encore dans nos campagnes le Préfet placé à la tête du département est presque toujours appelé « le Préfet » et un grand nombre de ses administrés ne se préoccupent guère de connaître son nom. Il en était de même pour le pharaon parmi les enfants de Jacob ; ils ignoraient pour la plupart la liste de noms pompeux et compliqués que les souverains étalaient dans leurs proto-

coles et Moïse n'avait aucune raison de les leur apprendre : pour eux, c'était le pharaon tout court. C'est surtout quand il s'agit du roi régnant que les contemporains « n'éprouvent pas le moindre besoin de le distinguer par son nom propre, » puisque alors toute méprise est impossible.

M. Reuss insinue du reste faussement que les renseignements de l'Exode sont toujours sans précision au sujet des noms propres. De même que la Genèse nous fait connaître ces noms, quand c'est nécessaire, par exemple pour Putiphar, maître de Joseph, et pour Aseneth, sa femme, fille d'un autre Putiphar, prêtre d'On, de même l'Exode nous nomme les deux sages-femmes, Séphora et Phua, qui refusèrent d'exécuter les ordres barbares du souverain égyptien, ainsi que les deux villes auxquelles furent obligés de travailler les Hébreux : Ramsès et Pithom.

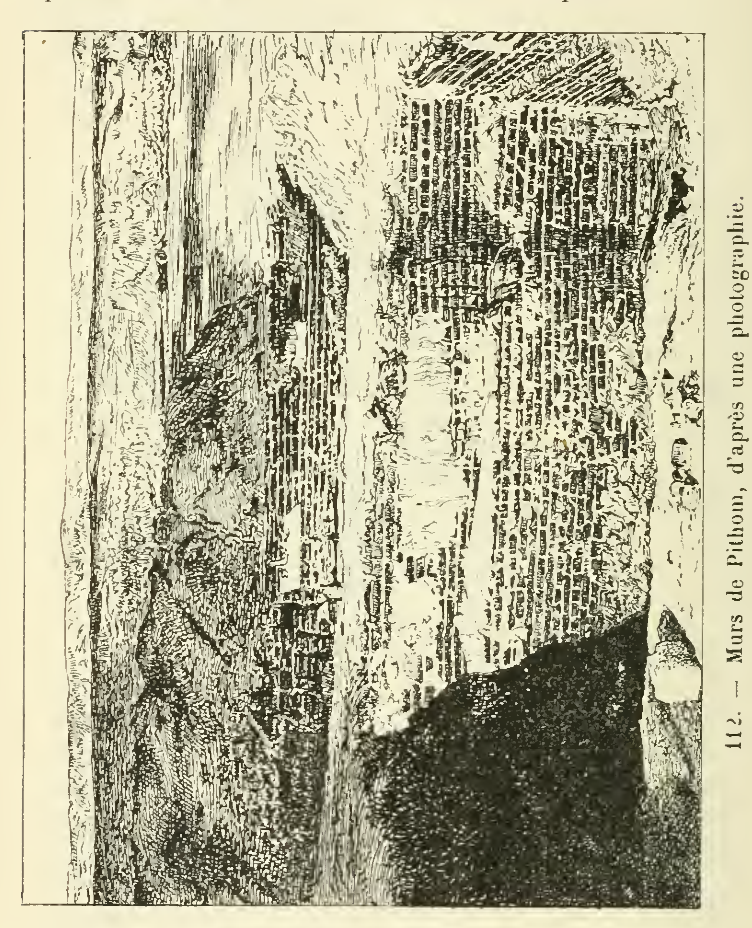


111. — Profil de la momie de Ramsès II.

Que si Moïse ne parle du persécuteur des Hébreux que sous le titre de pharaon, il le peint du moins en traits assez caractéristiques pour que les égyptologues aient pu le reconnaître et voir en lui Ramsès II, le conquérant si connu sous le nom de Sésostris[1]. Ce terrible monarque,

1. Voir les preuves dans *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. II, p. 250-263.

qui persécuta si cruellement les Hébreux et devant lequel dût fuir Moïse, nous le connaissons par les nom-



112. — Murs de Pithom, d'après une photographie.

breux monuments dont il a couvert l'Égypte, par ses nombreuses statues et même aujourd'hui par la photogra-

phie de sa momie[1] qui, à travers des péripéties diverses, est arrivée dans le Musée de Boulaq, où elle est maintenant exposée aux regards de tous les visiteurs.

Le nouveau critique du Pentateuque joue vraiment de malheur, quand il reproche à Moïse de n'avoir pas « une connaissance plus exacte de l'histoire. » M. Reuss écrivait ces mots en 1879. En 1883, M. Edouard Naville exécutait des fouilles, pour l'*Egypt Exploration Fund*, au milieu des ruines d'une de ces villes construites par les Israélites; il découvrait Pithom, [hiéroglyphes] « la demeure du dieu Tum »
Pi-Tum

et il constatait que tous les détails que donne l'Exode sont de la plus minutieuse exactitude, tels qu'un « témoignage immédiat » a pu seul nous les donner, soit quant à la nature de ces deux villes, qui étaient en même temps des magasins d'approvisionnement, comme nous pouvons le conclure du livre des Rois[2] (Fig. 112), soit quant à la fabrication des briques qui portent le cartouche de Ramsès II, le persécuteur des Hébreux, et qui sont composées absolument de la manière que le dit Moïse[3]. Les fouilles de M. Naville démontrent d'une manière si concluante l'exactitude du récit de l'Exode qu'un critique allemand, M. Ed. Meyer, plus incrédule pourtant que M. Reuss lui-même, puisqu'il refuse de croire contre l'évidence que les Israélites aient jamais été en Égypte, est obligé néanmoins de faire cet aveu : « Le résultat très instructif des fouilles de M. Naville à Tell el-Maskhûta, c'est-à-dire Pithom, prouve de nouveau, à

1. Voir Figures 110 et 111 d'après les photographies de la momie.
2. Ex. I, 11; Cf. I (III) Reg. IX, 19; II Par. VIII, 4.
3. Nous avons exposé ces découvertes en détail dans la *Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. II, p. 237, 277 et suiv. Voir E. Naville, *The store-city of Pithom*, in-4°, Londres, 1885.

mon avis, que le rédacteur israélite de l'histoire primitive était très bien renseigné sur les choses égyptiennes[1]. » C'est parce que M. Meyer connaît la vallée du Nil et ses monuments qu'il rend cet hommage forcé à l'auteur du Pentateuque. Tous ceux qui ont étudié l'histoire d'Égypte sont obligés de s'exprimer d'une manière analogue; mais M. Reuss, emporté par ses idées préconçues, voit des difficultés partout où les égyptologues voient au contraire des confirmations de l'exactitude du récit sacré.

Le récit de l'Exode accuse une notion bien peu nette de la situation des Israélites en Égypte, à l'époque où Moïse vint se mettre à leur tête. En disant que les garçons nouveaux-nés devaient être noyés sur-le-champ[2] par les Égyptiens, le narrateur suppose que les Israélites étaient tous établis sur les bords du Nil, non seulement au milieu des gens du pays, mais jusque dans la ville où résidait le roi, puisque c'est en allant se baigner que la princesse découvrit l'enfant exposé tout près de la demeure de ses parents[3]. D'autres passages confirment cette manière de voir. Les Égyptiens sont les voisins des Israélites, dans le sens le plus strict de ce mot[4]. Il y en a qui demeurent avec eux sous le même toit[5], si bien que, dans la nuit même du départ, les émigrants peuvent emprunter aux nationaux des objets de prix[6]. En tout cas, ils habitent des maisons munies de portes et de linteaux[7], et ces maisons sont situées pêle-mêle entre celles des Égyptiens, car elles doivent être marquées du sang de l'agneau pascal, pour que l'exterminateur, en traversant la ville,

1. *Der Stamm Jakob*, dans la *Zeitschrift für die altt. Wiss.*, 1886, p. 12.
2. Exod. I, 22.
3. Exod. II, 5.
4. Exod. XI. 2.
5. Exod. III, 22.
6. Exod. XII, 35.
7. Exod. XII, 21 et suiv. — Ce passage nous parle de signes que les Israélites devaient mettre sur leurs portes. On peut voir dans Wilkinson, *Popular Account of the anc. Egyptians*, t. I, p. 7, des portes égyptiennes avec des signes.

puisse les distinguer des autres. Mais s'il en est ainsi, quelle idée nous ferons-nous de la ville où ils demeuraient au nombre de plusieurs millions, conjointement avec une population indigène qui ne saurait avoir été inférieure en nombre, si elle a osé mettre à exécution toutes les mesures de rigueur et de cruauté que l'on sait [1] ?

Il n'y a pas eu en effet en Égypte de ville contenant plusieurs millions d'hommes, aussi la Bible ne nous en parle pas. M. Reuss lui fait dire beaucoup de choses qu'elle ne dit point, il l'interprète mal, et quand il ne lui attribue pas un sens faux, il se trompe sur l'Égypte, dont il connaît peu l'histoire et la géographie [2]. Ainsi, Moïse ne suppose pas « que les Israélites étaient tous établis sur les bords du Nil, » mais il suppose et à bon droit qu'il y avait partout des canaux dérivés du Nil [3], qui servaient à l'arrosage des terres et qui servaient aussi, au temps de la persécution, à faire périr les nouveaux-nés. Si M. Reuss avait étudié les travaux des égyptologues, pour n'attaquer le Pentateuque qu'en connaissance de cause, il y aurait lu que Ramsès II avait fait réparer, dans la terre même de Gessen, un canal dont parlent les textes hiéroglyphiques et dont on a retrouvé de nos jours les restes [4] : il mettait en communication le Nil et le lac Timsah, et il traversait précisément le pays qu'habitaient les Hébreux. Les papyrus nous décrivent la ville de Ramsès, *Pa-Ramessu âa-naḥt* [5],



et ils nous parlent des poissons qu'on pêche dans les eaux

1. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 81.
2. A la page 93, *ibid.*, M. Reuss nous dit que l'Égypte est « une des contrées les plus malsaines du monde! »
3. Exod. VII, 19.
4. Voir G. Maspero, *Hist. anc. de l'Orient*, 4e éd., p. 228
5. Littéralement, « la ville de Ramsès, le très vaillant. »

qui l'arrosent, quoique cette ville ne fût pas sur le bord du Nil :

Quand je suis arrivé à Pa-Ramsès-Anakhtou, écrit le scribe Penbesa, je l'ai trouvée en bon état. C'est une ville fort belle.., Ses viviers (?) sont pleins de poissons; ses étangs, d'oiseaux aquatiques... Des poissons *ouotis* rouges du marais de Rema (?) engraissés de lotus, le mulet tacheté des étangs artificiels ; des mulets mêlés à des anguilles (?), des poissons *chepnen* de l'Euphrate, les poissons *âd* et *cheptpennû* des rigoles d'inondation, le poisson *haûana* des canaux excellents d'Aânacht [1].

Loin de supposer que tous les Hébreux demeurent en un seul lieu, le texte indique clairement — et les commentateurs l'ont toujours ainsi compris — que les enfants d'Israël étaient disséminés en divers endroits [2]. Tout ce que l'Exode nous dit de leur nombre et de leur multiplication extraordinaire le prouve surabondamment, et il faut tout le parti pris de l'incrédulité, toujours disposée à découvrir dans l'Écriture des choses impossibles et insoutenables pour imaginer une semblable explication.

Au départ, ils (les Israélites) soupirent après les viandes qu'ils avaient mangées en Égypte [3], ils trouvent leur situation, en tant qu'il s'agissait de nourriture, pire que la mort. Que n'avons-nous de la viande, s'écriaient-ils [4], et Moïse de se lamenter avec les autres [5]. Mais d'où la viande leur était-elle donc venue en

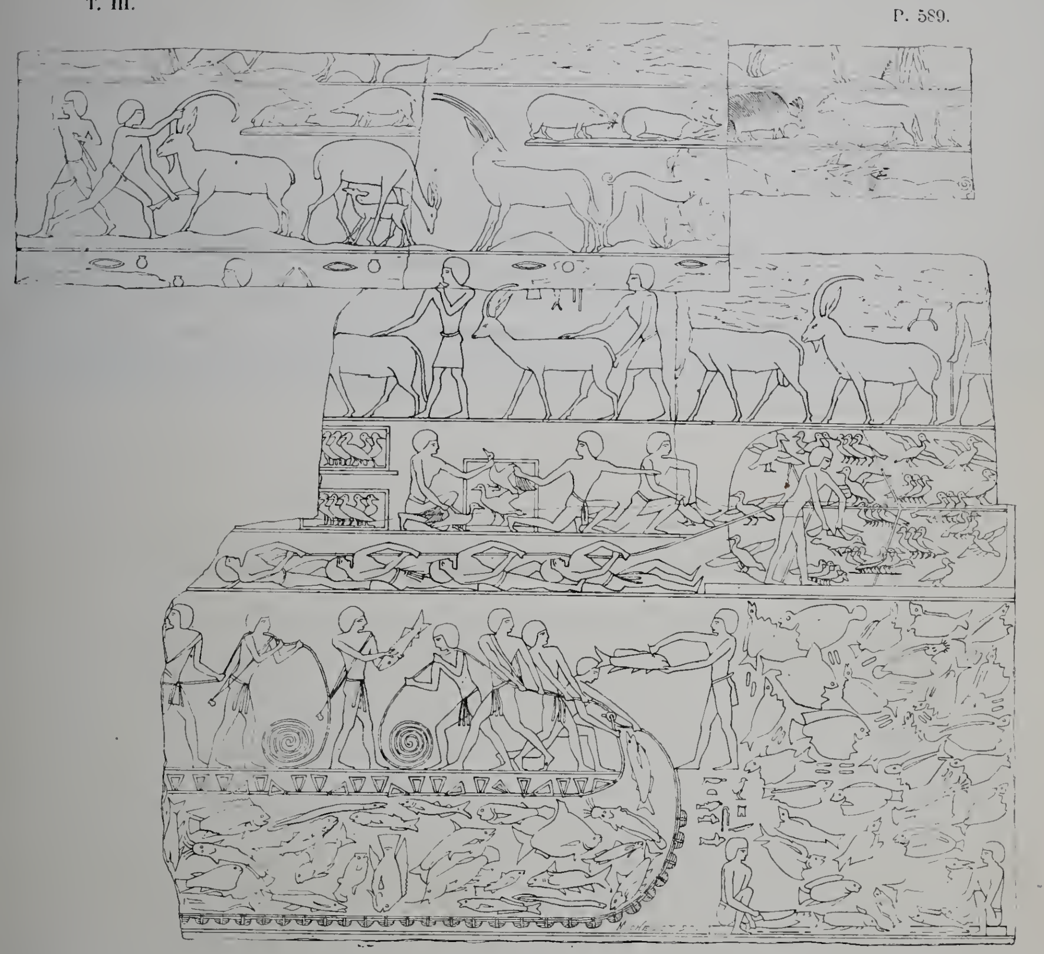
1. Papyrus Anastasi III, pl. I; G. Maspero, *Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens*, p. 103-105; Chabas, *Mélanges égypt.*, IIe série, p. 132-133. « La ville dont il est question dans ce passage, dit M. Maspero, *loc. cit.* p. 103, n'est autre que la Ramsès des Livres Saints à laquelle travaillèrent les Hébreux. Quelque éloignés de nous que soient les événements de l'Exode, on ne peut s'empêcher d'éprouver un sentiment de curiosité et d'étonnement en retrouvant sur des papyrus contemporains de Moïse le nom d'une ville célèbre en Israël. »

2. Cf. abbé de Broglie, *Le caractère historique de l'Exode*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1887, p. 236-237.

3. Exod. XVI, 3.

4. Num. XI, 4.

5. Num. XI, 13.



113. — Animaux domestiques et sauvages, oiseaux aquatiques et poissons servant de nourriture aux Égyptiens.

Égypte? De leurs troupeaux, sans doute. Eh bien, ces troupeaux étaient avec eux, et en nombre [1]. Et malgré leurs amers regrets, ils sont à même d'immoler en sacrifices une quantité incalculable de bétail à tout propos [2].

« D'où la viande leur était-elle donc venue en Égypte, » demande M. Reuss. Et il répond : « De leurs troupeaux sans doute. » En cela, il se trompe. Ici, comme en tant d'autres endroits, le critique ne connaît pas assez les usages égyptiens ni même les mœurs des pasteurs nomades, et de là son erreur. Les viandes que regrettent les Israélites, ce sont celles de ces oiseaux sans nombre qui pullulent sur les rives du Nil et de ses nombreux canaux. Nous les voyons souvent figurer sur les monuments égyptiens, qui nous servent ici d'illustrations et de commentaire (Voir Fig. 113). Tous ceux qui connaissent les habitudes des peuples pasteurs savent très bien qu'ils vivent principalement de laitage et qu'ils ne mangent la chair de leurs brebis que dans des circonstances très exceptionnelles. En Égypte, les enfants de Jacob devaient manger fort peu de ce que nous appelons de la viande de boucherie, mais ils se faisaient un régal de manger quelquefois du gibier et des volatiles. C'est là ce qu'ils regrettent au désert, où leurs yeux, disent-ils, ne voient que la manne. La preuve que ce ne sont ni des bœufs ni des brebis qu'ils regrettent, nous l'avons dans la manière dont Dieu fait cesser leurs murmures : il leur envoie des cailles, non des troupeaux de bétail.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les Hébreux ne se plaignent pas seulement de ne plus avoir des marmites pleines de viande comme dans la vallée du Nil ; ils se désolent d'être privés également des légumes d'Égypte, des oignons, des poireaux, qui étaient en effet les aliments fa-

1. Num. XXXII, 1.
2. Exod. XXIX, 38 sq.; Lev. I-IX ; XIV ; XVI ; XXII ; XXIII ; Num. XV ; XVIII ; XXVIII ; XXIX, etc. — *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 88.

voris des Égyptiens, comme on le voit par les monuments figurés où ils sont représentés si souvent[1]. Les Israélites en étaient privés dans le désert. Quoi de plus naturel que de les regretter, lorsque les vivres leur manquent? Ce trait, loin d'être invraisemblable, est au contraire, comme tant d'autres, une confirmation éclatante de la connaissance parfaite qu'avait de l'Égypte l'auteur du Pentateuque. Comment un auteur vivant en Palestine, plusieurs siècles après les événements, aurait-il pu si bien connaître les goûts des habitants de la vallée du Nil? Les monuments figurés, ici comme ailleurs, nous montrent combien est exacte la peinture graphique de l'Exode, et comme l'exactitude que nous remarquons ici, nous la rencontrons partout, nous avons bien le droit de conclure que le peintre a vu les lieux qu'il a si parfaitement décrits et qu'il a vécu au milieu de ceux dont les mœurs et les usages propres lui sont si familiers et si bien connus. Les progrès de l'archéologie égyptienne, loin de mettre à nu des erreurs dans les récits de Moïse, ont fait au contraire évanouir à jamais des difficultés qui n'avaient d'autre fondement que l'ignorance; toutes les découvertes modernes sont la confirmation éclatante de la véracité de l'historien sacré.

Mais nous ne pouvons entrer dans le détail de toutes les objections plus ou moins minutieuses soulevées par M. Reuss ou ses émules[2], au sujet du caractère historique

1. Voir plus haut, Fig. 56, les poireaux placés sur la table d'offrandes.

2. Aux arguments que M. Reuss tire des chiffres de la population, au moment de l'exode, p. 85-88, 93, contre l'authenticité du Pentateuque, on peut répondre d'abord qu'il est très possible que nous ayons aujourd'hui dans le texte des nombres trop forts, parce que beaucoup de chiffres ont été altérés involontairement par les copistes dans la Bible et ils ont été plus d'une fois portés à transcrire un chiffre fort, quand ils ne pouvaient pas lire le véritable. Voir

de l'Exode. Nous n'allons plus qu'ajouter quelques mots sur le Tabernacle, que l'école nouvelle ne rougit pas de traiter de fabuleux.

Les besoins de leur cause ont obligé M. Reuss et M. Wellhausen à nier l'existence du Tabernacle et à prétendre que tout ce que nous lisons à son sujet dans l'Exode [1] est une pure fiction [2]. Voici comment ils ont été amenés ou plutôt contraints à s'inscrire en faux contre l'histoire. Le Temple de Jérusalem et le Tabernacle ont des traits de ressemblance si frappants qu'il est impossible de les méconnaître : même disposition, mêmes arrangements, mêmes ustensiles sacrés et mêmes proportions dans les mesures, avec cette seule différence que le Temple de Jérusalem étant un édifice stable qui devait être construit dans de plus grandes dimensions, toutes les dimensions sont doublées.

ce que nous avons dit, t. I, p. 8. Plusieurs des observations tirées de ce chef par M. Reuss sont d'ailleurs certainement mal fondées. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 462. Sur la rapidité avec laquelle peut se propager la population, voir le très curieux récit du peuplement de l'île Pinès, raconté par plusieurs voyageurs, dont les témoignages sont recueillis dans Bullet, *Réponses critiques*, t. I, 1826, p. 218-228. Quant à la fuite des Hébreux, comparer le récit de l'exode des Kalmouks du Volga, en 1771, résumé par M. A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, p. 135 : en quelques heures, six cent mille hommes s'enfuirent pour échapper au joug des Russes. Pour les objections tirées de la révélation du nom de Jéhovah, p. 84, voir plus haut, p. 105; des campements dans le Sinaï, p. 89-91, voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 479. L'expédition scientifique anglaise dans le Sinaï a réduit à néant toutes les difficultés alléguées contre le séjour dans le Sinaï et en particulier, p. 86, contre la réunion de tout le peuple autour du Djébel Mouça, voir *ibid.*

1. Ex. XXVI et suiv.

2. Jules Popper, *Der biblische Bericht der Stiftshütte*, prétend que la description du tabernacle n'a été écrite qu'après l'an 280 (av. J.-C.). Voir J. Knabenbauer, *Würdigung der neueren Einwürfe gegen die Echtheit des Pentateuchs*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, t. V, 1873, p. 50.

Historiquement ces ressemblances s'expliquent sans peine et de la manière la plus simple et la plus naturelle : Salomon a fait construire en pierre le temple portatif du désert. Mais on ne peut accepter cette explication séculaire et confirmée par les textes sans admettre que le Pentateuque existait avant Salomon. Or comme c'est là ce qu'on ne veut accorder à aucun prix, on cherche les raisons les plus futiles pour renverser les deux termes et pour prétendre que ce n'est pas le tabernacle qui a précédé le temple et lui a servi de modèle, mais que c'est le temple qui a précédé le tabernacle et a donné lieu de l'imaginer. Nous croyons volontiers que ce n'est pas sans embarras que les rationalistes se sont vus acculés à cette difficulté : on ne nie pas de gaieté de cœur des faits aussi solidement établis que la préexistence du tabernacle, mais la critique négative est condamnée à ne reculer devant aucune énormité pour combattre le surnaturel. M. Renan s'est fait ici comme en tout le reste le porte-voix des incrédules germaniques et voici ce qu'il nous dit :

Une idée plus analogue encore à celles d'Ézéchiel [que celle de l'institution du grand-prêtre] fut l'invention de l'*ohel moëd* ou tabernacle, sorte de temple portatif que Moïse était censé avoir fabriqué dans le désert, qu'on repliait en quelque sorte et qu'on réassemblait à chaque campement. C'est là vraiment une imagination puérile, et sur ce point les plaisanteries de Voltaire étaient pleinement justifiées [1]. Rien ne ressemble plus à ces visions liturgiques d'Ézéchiel, caractérisées par l'invraisemblance et le mépris absolu de la réalité. D'un autre côté, la conception d'une telle fable avait quelque chose de très logique. L'unité du lieu de culte était devenue, depuis Josias, le dogme fondamental d'Israël. On voulait que ce dogme remontât à Moïse.

1. L'écrivain semble accumuler les gros mots pour se faire illusion à lui-même sur l'étrangeté de ses affirmations. Tout à l'heure, il va trouver néanmoins la « fable très logique. »

Par une faute de critique qui alors ne soulevait aucune objection, on reportait facilement un tel état de choses jusqu'à la construction du temple sous Salomon. Avant le temple, il était plus difficile d'imaginer un culte centralisé et solennellement organisé [1]. On comptait peu alors avec l'invraisemblance. On supposa un temple avant le temple, sans se soucier des impossibilités que l'on soulevait. Nous n'affirmons pas que cette invention soit d'Ézéchiel ; mais il faut avouer que les descriptions détaillées que nous avons de ce bizarre outillage sont bien conçues dans l'esprit même qui dicta à ce prophète tant de plans irréalisables et de chimériques combinaisons. On s'adressait évidemment à des lecteurs peu assidus des anciennes histoires ; car une telle conception était en contradiction flagrante avec les récits du temps des Juges, de Saül, de David [2], même avec les récits relativement anciens de l'histoire de Moïse. Mais l'absence de critique et surtout le manque d'assemblage des textes laissaient place à tous les à peu près. Ce que l'un lisait, l'autre ne le lisait pas, et, de la sorte, le corps des écritures religieuses se grossissait de parties profondément contradictoires [3]. La disposition en carré parfait, comme un damier, du camp d'Israël est exactement du même ordre. Si Ézéchiel ne l'a pas écrite, il a dû sûrement concevoir une distribution analogue. Le Tabernacle est au centre ; Iahvé trône ainsi au milieu de son peuple,.. L'auteur du Deutéronome avait eu un concept analogue [4].

Voilà donc les preuves qui établissent que le Tabernacle n'a jamais existé : il n'est qu'une « imagination puérile, »

1. Rien n'est plus faux. Moïse venait de l'Égypte où le culte était parfaitement organisé. Voir plus haut. p. 88

2. On est confondu d'étonnement en lisant cette phrase. Comment M. Renan peut-il écrire que l'histoire du Tabernacle est en contradiction avec les récits du temps des Juges, de Saül et de David, puisqu'ils n'en parlent pas moins que les derniers livres du Pentateuque et que Josué? Voir Josué, IV, 19 ; VIII, 30-35 ; IX, 6, 27 ; X, 15, 43 ; XVIII, 1 ; XIX, 51 ; XXII, 12 ; Jud. XXI. 12. 21 ; I Reg. (I Sam.) II, 22 ; XXI, 1-6 ; I (III) Reg IV, 6 ; I Par. XVI, 39, etc.

3. Toutes ces assertions sont fausses et ne reposent pas même sur un semblant de preuve.

4. E. Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1886, p. 806-807.

digne des « plaisanteries de Voltaire; » sa conception suppose « le mépris absolu de la réalité; » son « outillage est bizarre; » le tout est dans l'esprit d'Ézéchiel, l'homme aux « plans irréalisables et aux chimériques combinaisons. » Ces gros mots sont-ils donc des arguments? Suffira-t-il à l'incrédule, qui ne voudra point croire à l'existence de la grande Pyramide, d'affirmer que cet édifice est de l'invention d'une imagination enfantine, qui ne compte pour rien la réalité? que c'est évidemment une chimère de supposer une masse de pierres large de 232 mètres, haute de 142, formant un ensemble de près de 26 millions de mètres cubes et destinée à servir de tombeau à un seul homme? Le monument de Chéops n'en sera pas moins une réalité, toujours subsistante. Le Tabernacle d'Israël en diffère en ce qu'il ne subsiste plus, mais il en diffère aussi en ce qu'il était d'une exécution beaucoup plus facile en même temps que plus raisonnable. Quoi de plus naturel pour un peuple religieux comme les enfants de Jacob que de désirer avoir une tente qui leur servît de temple et qui remplaçât dans la mesure du possible ces temples somptueux qu'ils avaient admirés en Égypte? Quoi de plus aisé que de donner satisfaction à leur désir? Vivant eux-mêmes sous la tente, habitués comme tous les nomades à voir leur chef habiter une tente plus vaste et plus ornée que celles des autres membres de la tribu, ils étaient amenés par les circonstances mêmes à ériger le Tabernacle en l'honneur de Jéhovah et à l'orner avec toute la magnificence dont ils étaient capables. On nous parle d'impossibilités. Que sont-elles donc? La demeure du Seigneur, quoique plus grande, comme il convenait à sa majesté, était composée des mêmes matériaux que celles de ses adorateurs; si l'on excepte quelques planches d'acacia [1], elle ne s'en distin-

1. Le bois employé est l'acacia : « [Acaciæ] arbores copiosissimæ in montibus Sinai pene Rubrum mare positis proveniunt. » Prosp.

guait guère que par les dimensions, la richesse des tentures et des couleurs[1]; lorsqu'on changeait de campement, on la transportait comme les autres tentes, mais seulement avec plus de respect. Qu'y a-t-il là de chimérique? Les œuvres d'art produites par Bézéléel et Ooliab s'expliquent elles-mêmes facilement. Écoutons M. François Lenormant :

On s'est étonné souvent de la magnificence du Tabernacle, tel qu'il est décrit dans le livre de l'Exode, et surtout des énormes travaux métallurgiques qu'en avait réclamés l'exécution. De semblables travaux ne peuvent être produits par un peuple de pasteurs nomades errants sous des tentes; ils nécessitent un outillage perfectionné, des établissements fixes et étendus. La critique anti-religieuse s'est donc hâtée de tirer parti de cette difficulté pour taxer les Livres Saints d'exagération et même de mensonge, et pour dire que les travaux du Tabernacle devaient être relégués dans le domaine des fables. Mais aujourd'hui ces objections spécieuses s'écroulent devant le progrès des connaissances, et la véracité du Livre divin se montre éclatante ici comme dans tous ses autres récits. Les explorateurs les plus récents de l'Arabie Pétrée, M. le comte de Laborde, M. Lep-

Alpinus, *De plantis Ægypti liber*, IV, in-4°. Venise, 1692, f. 4 *a* : « Quæ ligna in locis cultis et in Romano solo absque Arabiæ solitudine non inveniuntur. » S. Jérôme, *In Joel*, III, 18, t. XXV, col. 986. Cf. Theophr. *Hist. plant.*. IV, 2, 8, éd. Didot, p. 61; Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica*, in-4°, Havniæ, 1775, p. LVI; Rosenmüller, *Alte und neue Morgenland*, § 264, t. II, p. 95.

1. Le Tabernacle est couvert de peaux de *tahaš*, mot qui désigne le dugong, commun dans la mer Rouge. Ex. XXV, 5, etc. Voir Gesesius, *sub voce*; Rosenmüller, *loc. cit.*, p. 94; Kitto, *Cyclop. of Bibl. Lit.*, t. III, p. 935; Smith, *Dict. of the Bible*, t. I, p. 161; Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, t. II, p. 1604; Cl. Fillion, *Atlas d'hist. nat. de la Bible*, p. 80; J. Ayre, *Treasury of Bible*, p. 86. Pline dit, *H. N.*, II, 56, qu'on se servait de peaux d'animaux analogues pour couvrir les tentes. Comme les dugongs se rencontrent en troupe dans la mer Rouge, ce détail du récit biblique nous reporte au Sinaï, de même que le bois d'acacia.

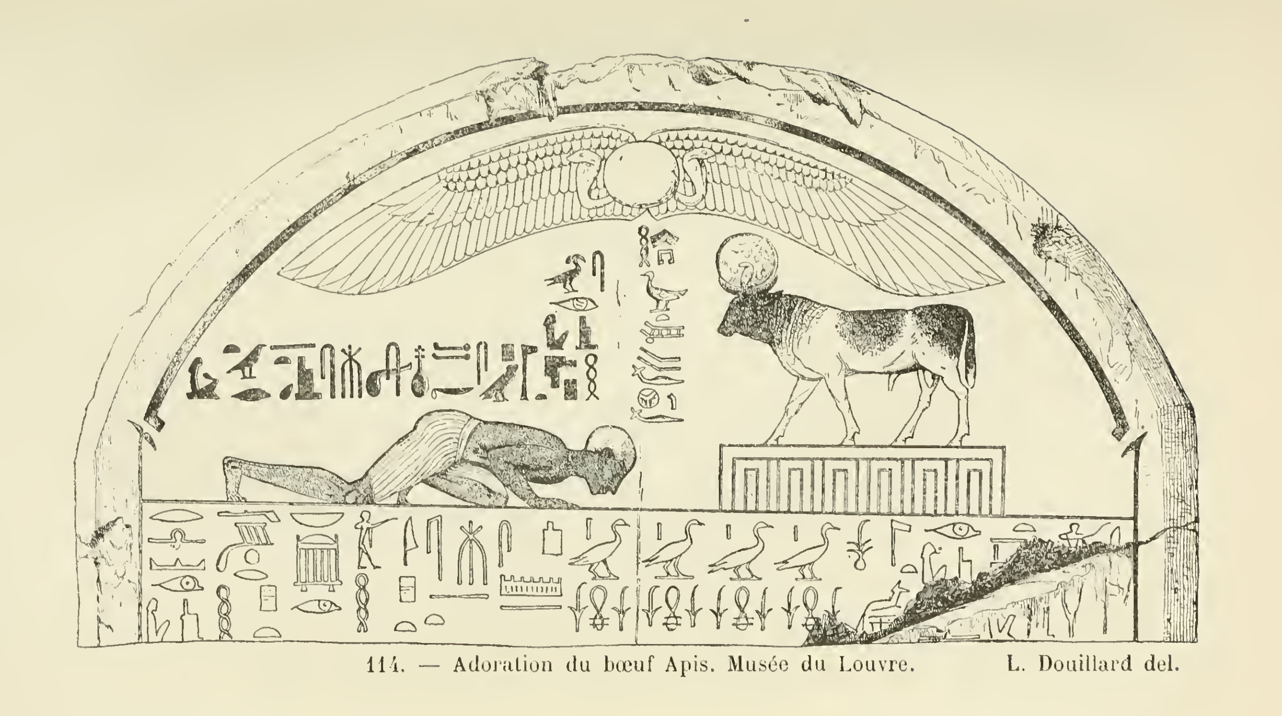
sius et M. Lottin de Laval, ont trouvé dans le massif montueux du Sinaï, tout auprès de l'endroit où les Hébreux séjournèrent sous la conduite de Moïse les deux ans que réclamèrent les travaux du Tabernacle, dans un lieu qui s'appelle actuellement Ouadi Magharah, d'importantes mines de cuivre exploitées par les Egyptiens depuis les temps de leurs plus anciennes dynasties, et les restes, parfaitement reconnaissables encore, de vastes usines métallurgiques qu'ils y avaient fondées [1]. Les inscriptions abondent dans ces mines. Il devient donc bien évident que les Israélites, une fois qu'ils furent parvenus au Sinaï et voulurent exécuter les objets nécessaires à leur culte, s'emparèrent des usines d'Ouadi-Magharah et très probablement firent travailler les ouvriers égyptiens pour leur compte sous la direction des chefs de travaux que nomme la Bible. Ce fut là qu'Aaron fit sans doute fabriquer le veau d'or (Figure 114), ce fut là qu'avec les fourneaux établis par l'ordre des pharaons et l'outillage qui en dépendait, Béséléel et Ooliab fondirent les nombreux objets d'or et de bronze qui formaient le mobilier du Tabernacle [2].

Quant aux métaux nécessaires pour la confection des ustensiles du Tabernacle, l'airain fut fourni en partie par les femmes qui possédaient des miroirs en métal poli et qui les offrirent pour la fabrication de la mer d'airain [3]; l'or et l'argent furent donnés en abondance par les Israé-

1. Sur les mines du Sinaï, voir Fr. Gensler, *Das Kupferland der Sinai-Halbinsel*, dans la *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, 1870, p 137-150; Isambert, *Itinéraire de l'Orient*, t. II, p. 723-725; mes *Mélanges bibliques*, p. 263 et suiv.

2. *Manuel d'hist. anc. de l'Orient*, 1869, t. I, p. 176-177. — Observons qu'il n'est pas nécessaire de supposer que Béséleel et Ooliab exécutèrent leurs travaux à Ouadi-Magharah; ils purent assurément se faire aider par les ouvriers égyptiens qui travaillaient dans l'ouadi, mais ils purent aussi installer au pied même du Sinaï tout ce qui leur était nécessaire. Cf. Hengstenberg, *Die Bücher Mose's und Aegypten*, p. 136-147; Hävernick, *Handb. der Einl. in das A. T.*, I, II, § 129, p. 460-472.

3. Ex. XXXVIII, 8. Voir un de ces miroirs égyptiens Figure 56.



114. — Adoration du bœuf Apis. Musée du Louvre. L. Douillard del.

lites de toute condition qui possédaient des bijoux précieux, très communs en Égypte, comme nos musées le prouvent encore aujourd'hui surabondamment. Les enfants de Jacob en avaient déjà eux-mêmes pendant leur séjour en Égypte; ils en eurent encore en plus grand nombre au moment de leur sortie de ce pays, comme nous l'apprenons par l'Exode [1], qui nous dit que les Israélites emportèrent beaucoup d'objets précieux qu'ils reçurent des Égyptiens. Ce dernier trait soulève une difficulté nouvelle. M. Reuss dit après bien d'autres :

Le fait du *dépouillement* des Égyptiens par les Israélites, sur l'ordre même de Dieu, a donné lieu à de longues controverses entre les libres-penseurs et les apologistes de l'histoire sainte. Le texte est formel ; les Israélites prennent leur revanche de leur longue servitude et se font payer leur travail, d'après l'ordre même d'un Dieu juste et rémunérateur [2]... De nos jours, il est d'usage d'insister sur ce que les Israélites n'ont pas *emprunté* ces objets, mais qu'ils les ont *demandés* et que les Égyptiens les ont *donnés* de bon cœur et non *prêtés*. Le texte, chap. XII, 36, semble pourtant nous autoriser à y voir autre chose [3].

Le texte, chap. XII, 36, dit que les Égyptiens consentirent à la demande des Israélites, ce qui n'est pas la condamnation du procédé des Hébreux. Michaelis, dans son *Droit mosaïque* [4], veut justifier ces derniers par le droit de la guerre, en s'appuyant sur ce principe du droit romain : *Quæ res hostiles apud nos sunt, non publicæ sed occupantium fiant* [5]. Mais le texte ne nous parle point du droit de guerre. Beaucoup d'interprètes observent, non sans raison, que ce fut un don, non un prêt que les Égyp-

1. Ex. III, 22 ; XI, 2 ; XII, 35-36.
2. Gen. XV, 14.
3. Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. II, p. 11.
4. *Mosaisches Recht*, p. 179-180.
5. L. 51, § 1, D. *De acquirendo rerum dominio.*

tiens firent aux Israélites [1]. Les Égyptiens cédèrent, il est vrai, leurs objets précieux sous l'impression de la terreur causée par la dernière plaie, toutefois il est juste d'observer que les fugitifs laissaient en compensation, derrière eux, beaucoup de biens, qu'ils ne pouvaient emporter et qu'ils avaient cependant des droits à quelque compensation, après tout ce qu'ils avaient fait pour les habitants de la vallée du Nil.

ARTICLE II

DES RÉPÉTITIONS CONTENUES DANS LES QUATRE DERNIERS LIVRES DU PENTATEUQUE.

Les rationalistes n'attaquent pas seulement au nom de la vraisemblance les faits racontés dans les quatre derniers livres du Pentateuque; ils prétendent encore en ébranler la crédibilité en s'appuyant sur les répétitions contenues dans la narration mosaïque. Voici ce que dit M. Reuss :

> En parcourant les récits de l'histoire sainte des Israélites, on ne peut manquer d'être frappé des innombrables répétitions qu'on y rencontre. Elles se présentent quelquefois comme de simples doubles emplois des mêmes matériaux, dont on n'entrevoit pas la raison d'être; plus souvent cependant elles constituent des contradictions patentes, ou du moins elles se distinguent par des modifications telles, que les deux formes se refusent à toute combinaison [2].

Nous allons montrer que ces contradictions n'existent pas. Il nous sera, il est vrai, impossible d'entrer dans la discussion de toutes les menues répétitions de détail qui ont été plus ou moins relevées par les critiques; ce travail serait interminable et aussi fastidieux qu'inutile; mais nous n'omettrons la discussion d'aucune répétition importante.

1. Ex. III, 21; XI, 3.
2. E. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 39.

Relativement à celles que nous n'étudierons pas *ex professo*, contentons-nous d'observer que si plusieurs d'entre elles sont réelles, elles s'expliquent sans peine par la manière même dont a été rédigé le Pentateuque et dont la loi a été donnée. M. Reuss en convient, quoique dans son système et en cherchant à s'appuyer sur d'autres raisons, il nie l'origine mosaïque de la loi : « On pourrait admettre, dit-il, que dans un espace de temps qui n'a pas laissé d'être assez long, mainte prescription a pu être inculquée itérativement, ou bien changée selon les besoins du moment, ou par suite d'une appréciation plus exacte des moyens d'exécution[1]. » « Sans doute rien n'empêche qu'un livre composé par un seul auteur ne contienne des répétitions » dit aussi M. Kuenen[2]. En effet, dans toutes les littératures, on trouve des histoires renfermant des répétitions, quelquefois fort nombreuses, comme, par exemple, la *Vie de saint Vincent de Paul*, par Abelly. Les redites ne prouvent donc rien par elles-mêmes ; ce n'est que de la manière dont elles sont présentées qu'on pourrait tirer des arguments contre la véracité de l'historien.

Examinons donc les répétitions principales que font valoir les critiques. Nous observerons tout d'abord qu'elles sont en réalité peu nombreuses dans les quatre derniers livres du Pentateuque. Les incrédules, en les comptant bien, sont parvenus à en trouver de quatre à cinq[3], et ce

1. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 126. M. Reuss rejette l'idée que les derniers livres du Pentateuque aient été rédigés comme un journal, par la raison qu'il y a une lacune de 38 ans. *ibid.*, p. 126-128. Comme si un journal ne pouvait être authentique qu'à la condition de ne pas contenir de lacunes, même quand il n'a rien d'important au gré de l'auteur à enregistrer !

2. Kuenen, *Hist. crit. de l'A. T.*, Paris 1866, t. I, p. 24.

3. Plus huit minuties. Knobel, *Das Buch Numeri, Kritik des Pentateuch*, à la fin du volume, Leipzig, 1861, p. 497 et suiv. Les critiques plus récents en comptent moins encore ; Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 1865, p. 217 ; Kuenen, *Hist. crit. de l'A. T.*, p. 24 et suiv.

chiffre est exagéré, parce qu'ils regardent à tort comme des répétitions des faits analogues qui se sont passés dans des circonstances et à des époques diverses.

Le premier fait qu'on prétend être raconté deux fois dans l'Exode, c'est celui de la double apparition divine dans laquelle le Seigneur ordonne à Moïse de délivrer son peuple de la servitude d'Égypte[1]. Or, il suffit de lire attentivement les deux récits pour se convaincre que la critique se trompe en les confondant ensemble. En effet, elles ne se passent pas dans le même lieu, celle-ci au Sinaï, celle-là en Égypte. De plus, elles ne sont pas accompagnées des mêmes circonstances. Dans la terre de Madian, Dieu se manifeste « du milieu du buisson ardent; » dans la vallée du Nil, il n'y a rien de semblable. Elles sont aussi distinctes que deux événements dont l'un est la suite de l'autre, car la seconde présuppose la première; sans la première, on ne s'expliquerait pas comment Moïse a quitté le désert pour revenir en Égypte, d'où il s'était autrefois enfui. La raison de son voyage nous est donnée par la vision de l'Horeb. Le Seigneur en disant à son envoyé : « Tu verras ce que je ferai au Pharaon, » nous fait entendre qu'une première démarche infructueuse a été tentée auprès de ce monarque; en lui répétant : « Je suis Jéhovah, mon nom est Jéhovah, » il nous montre qu'il lui a expliqué auparavant ce qu'était ce nom auguste. La remarque que les Israélites « n'écoutèrent point Moïse à cause de leur angoisse et de leur dure corvée » implique aussi que leur oppression s'est aggravée, car leur angoisse même était auparavant pour eux un motif de prêter l'oreille à celui qui leur parlait de délivrance; c'est parce que ses suggestions n'ont servi qu'à rendre leur état plus déplorable qu'ils ne veulent plus maintenant l'écouter.

1. Ex. III et VI.

Mais, insistent les critiques incrédules, Moïse, dans les deux récits, donne la même raison pour décliner la mission divine, savoir qu'il « est incirconcis des lèvres, » c'est-à-dire sans éloquence. Qu'il ait allégué cette excuse une première fois, cela se comprend; qu'il l'ait répétée une seconde fois, lorsque son frère Aaron lui a été donné pour lui servir d'interprète, cela est tout à fait invraisemblable. Les rationalistes tirent de cette circonstance une conclusion trop générale, alors même que leur raisonnement serait juste. Dès que les deux faits sont distincts, il en résulterait tout au plus que cette particularité a été ajoutée mal à propos, et l'on ne serait pas en droit d'en inférer que les deux apparitions n'en font qu'une. Mais il est bien facile de s'expliquer pourquoi Moïse répète une excuse qu'il avait déjà donnée. C'est qu'il la jugeait bonne. La mission dont il était chargé était difficile, pénible, dangereuse; il était donc naturel qu'il regimbât pour l'accepter, et dans des cas pareils, à qui n'arrive-t-il point de redire les mêmes raisons? Celle de Moïse était fondée, Dieu le reconnaît, puisqu'il lui donne son frère comme porte-parole, mais malgré le secours d'Aaron, l'envoyé divin ne devait-il pas penser que l'impossibilité de parler lui-même était un obstacle de plus à l'accomplissement de son œuvre, parce qu'il vaut mieux pouvoir parler soi-même que de se servir de la bouche d'autrui? Ce détail n'est donc nullement concluant. De plus, Moïse insiste là-dessus parce qu'il veut bien montrer à son peuple que ce n'est qu'à son corps défendant et malgré lui qu'il a accepté une mission devenue pour lui la source de tant de déboires et de chagrin.

Une autre répétition, s'il fallait en croire les critiques, se rencontrerait dans le livre des Nombres qui rapporterait un fait déjà relaté dans l'Exode [1]. Dans ce dernier livre, Jé-

1. Num. XI, 9-17 ; Ex. XVIII. — Knobel. *Numeri*. p. 498.

thro conseille à son gendre de ne plus juger lui-même tous les différends qui s'élèvent parmi le peuple, mais de remettre ce soin à des hommes prudents et sages, se réservant seulement pour lui les cas graves et importants. Moïse suit ce conseil. Plus tard, se sentant accablé de nouveau par le poids des affaires qui lui restent encore à traiter, le législateur d'Israël prend, sur l'ordre de Dieu, soixante-dix aides, nous disent les Nombres. Ces soixante-dix aides, d'après la critique, ne sont que les hommes sages dont avait parlé Jéthro. — Il faut être aveuglé comme l'est le rationalisme, pour confondre deux faits aussi distincts. Ils se passent en des temps différents, le premier peu après la sortie d'Égypte, le second un an plus tard. L'occasion n'est pas la même. Dans l'une, c'est l'arrivée inopinée de Jéthro qui, témoin des affaires trop nombreuses que Moïse doit juger pendant une journée entière, engage son gendre à s'adjoindre des juges. Dans l'autre, Jéthro ne figure en rien ; ce qui amène l'institution des soixante-dix auxiliaires de Moïse, ce n'est pas la surcharge des causes judiciaires, c'est une sédition causée par le dégoût qu'éprouve le peuple pour la manne. Les Israélites, fatigués de cette nourriture, toujours la même, réclament à grands cris de la viande. Moïse, ne pouvant plus supporter les murmures toujours renaissants de ceux qu'il a tirés de l'Égypte, demande à Dieu de le délivrer du fardeau. Le Seigneur n'accède point à sa prière, mais, pour le soulager, il donne une partie de son esprit « à soixante-dix vieillards d'Israël. » Aucun de ces détails ne se lit dans l'Exode. Les deux épisodes sont donc complètement différents.

Le troisième fait qu'on assure être raconté deux fois, c'est celui des murmures du peuple contre Moïse, et de l'envoi des cailles, à cause de la disette de vivres. Il s'agit bien chaque fois de murmures et de l'envoi des mêmes oiseaux, mais en deux circonstances et à deux époques

tout à fait différentes. La première fois, c'était « le quatrième jour du second mois, après la sortie d'Égypte, » dans le désert de Sin, « qui est entre Élim et le Sinaï, » et le peuple se plaint, parce qu'il n'a rien à manger, tandis que « en Égypte, il s'asseyait devant des pots remplis de viande et il mangeait du pain à satiété [1]. » Dieu lui envoya des cailles le soir même et la manne le lendemain. — Dans le second envoi de cailles, plus d'une année s'est écoulée depuis la sortie d'Égypte [2]. La scène se passe dans le désert de Pharan, non dans celui de Sin [3]. Le peuple ne murmure point, parce qu'il manque de vivres, comme la première fois, mais parce qu'il est dégoûté de la manne. « Nos yeux ne voient que de la manne!... Qui nous donnera à manger de la viande? [4]. » Dieu leur envoie une telle abondance de cailles qu'ils en ont non seulement pour un repas, ainsi que cela était arrivé dans le désert de Sin, mais pour un mois entier [5]. Peut-on imaginer deux faits mieux distincts? Nous savons d'ailleurs que les passages de cailles sont à peu près réguliers dans la péninsule du Sinaï [6]. Elles émigrent généralement en mars et avril. Aujourd'hui on en fait l'objet d'un commerce assez considérable. On les capture en grandes masses en Égypte à l'aide de filets; on les transporte vivantes dans des cages à Marseille et de là à Londres où les Anglais s'en nourrissent comme autrefois les Israélites au Sinaï [7].

La quatrième répétition que la critique signale dans les derniers livres du Pentateuque est la suivante : Dieu

1. Ex. xvi, 1-15.
2. Num. x, 11.
3. Num. x, 12.
4. Num. x.
5. Num. x, 19.
6. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. ii, p. 504.
7. Voir *Le Monde*, 7 avril 1887.

irrité des murmures continuels du peuple veut le faire périr par la peste. Moïse intercède pour ses frères et obtient la grâce qu'il sollicite, à cette restriction près : « Tous les hommes qui ont vu ma gloire et les signes que j'ai faits, qui m'ont tenté déjà à dix reprises et n'ont pas obéi à ma voix, ne verront pas la terre que j'ai juré à leurs pères (de leur donner [1]). » Caleb seul est excepté de cet arrêt de mort. Les paroles qu'on vient de lire sont adressées à Moïse. Le Seigneur veut qu'elles soient rapportées au peuple et il ordonne à Moïse et à Aaron de le faire. Pour cela, il leur répète à tous les deux sa sentence, mais en spécifiant davantage : « Dis-leur:... C'est dans ce désert que seront ensevelis vos corps. Tous ceux qui avez été dénombrés depuis l'âge de vingt ans et au-dessus, et qui avez murmuré contre moi, vous n'entrerez point dans la Terre.., excepté Caleb, fils de Jéphoné, et Josué, fils de Nun, etc. [2]. » Nous avons ici une répétition, il est vrai, mais elle est motivée et naturelle. Outre les détails nouveaux qu'elle ajoute, elle a pour but de faire sentir plus vivement aux Hébreux l'indignité de leur conduite et de leur montrer que le châtiment dont il les menace est inévitable.

Les critiques citent encore [3] comme étant racontés deux fois dans le Pentateuque les deux miracles de l'eau miraculeuse, dont l'un se lit dans l'Exode et l'autre dans les Nombres [4]. Le peuple se plaint chaque fois du manque d'eau et Moïse leur en procure surnaturellement en frappant un rocher. Pour les rationalistes c'est un seul et même

1. Num. XIV.
2. Num. XIV.
3. Knobel, *loc. cit.*, p. 498; Kuenen, *loc. cit.*, p. 36; Schenkel's *Bibellexicon*, t. IV, p. 127; Bleek, *loc. cit.*, p. 218; Winer, *Realwörterbuch*, art. *Meriba*; H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II, p. 199; E. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 44.
4. Ex. XVII, 1-7; Num. XX, 1-13.

miracle. — Quoi d'étonnant d'abord que les Israélites aient manqué deux fois d'eau dans un désert aride, que ceux qui souffraient de la soif aient murmuré la seconde fois comme la première, et que Dieu ait opéré un miracle semblable dans deux occasions pareilles? Mais, quelle que soit l'analogie de ce double prodige, le texte sacré nous montre parfaitement qu'il s'agit de faits très distincts. L'un se passe près de Raphidim, l'autre à Cadès. Ici Moïse, hésitant dans sa foi, frappe le rocher de deux coups; là, d'un seul, sans aucune défiance. Le rocher près de Raphidim s'appelait Horeb; celui de Cadès n'a point de nom; ce dernier endroit reçut le nom de *Merîbâh* en mémoire de l'événement qui s'y était accompli ; le premier avait été appelé *Massâh Merîbâh* ou *Tentation de la Contention*. Les deux dénominations se ressemblent, mais c'est parce qu'elles sont significatives et qu'elles rappellent ce qui s'est passé en ces lieux. Il y a deux Merîbâh, dans des endroits différents de la péninsule du Sinaï, parce qu'il y a eu deux séditions populaires dans la péninsule du Sinaï; comme il y a plusieurs Villefranche dans notre pays, parce que plusieurs villes jouissaient en effet autrefois du privilège de la franchise.

Enfin la dernière répétition que les critiques relèvent comme importante, c'est celle des deux cantiques de Moïse dans le Deutéronome[1]. — Comment peut-on confondre ensemble deux poèmes, dont l'un chante les grandeurs de Dieu, bienfaiteur de son peuple, et dont l'autre bénit chacune des tribus d'Israël, comme l'avait fait Jacob mourant? C'est ce qu'on a de la peine à s'expliquer.

Il faut donc vraiment tout le parti pris du rationalisme pour recourir à de telles objections contre la véracité du Pentateuque. Ses adeptes reprochent aux croyants d'appuyer leur foi sur des arguments sans valeur. Que font-ils

1. Deut. XXXII et XXXIII; Knobel, *loc. cit.*, p. 498.

donc eux-mêmes, et qu'il serait facile de rétorquer contre eux le reproche ! Ce n'est qu'en se déclarant satisfait des analogies les plus superficielles qu'on peut accepter les rapprochements établis par les exégètes libres-penseurs entre les faits que nous avons rapportés. Nous avons discuté toutes les prétendues contradictions qu'ils signalent comme importantes. Chacun a pu se convaincre que tous les événements qu'on dit rapportés deux fois d'une manière contradictoire sont aussi distincts par le temps, le lieu et les circonstances que le sont, par exemple, deux victoires de Napoléon Ier, où l'on retrouve certains traits communs, mais que personne cependant ne s'avise de confondre ensemble. Knobel et d'autres après lui ont considéré néanmoins cet argument comme décisif. Il est vrai qu'ils se contentent d'énumérer les répétitions, sans entrer dans aucun détail. Knobel a réussi de la sorte à remplir toute une page du catalogue de ces doublets [1]. Ce catalogue peut produire de l'impression sur ceux qui ne vérifient pas les textes, mais non sur ceux qui les lisent et les comparent. Les répétitions sur lesquelles s'appuient les critiques incrédules pour combattre la crédibilité du Pentateuque, ou bien ne sont pas de véritables répétitions, ou bien ont leur raison d'être, soit dans les circonstances où elles ont été faites, soit dans le but que se proposait l'auteur sacré.

1. Knobel, *Numeri*, 1861, p. 497-498. Les prétendues répétitions qu'il cite, en sus de celles que nous venons de discuter, sont insignifiantes et il les appelle lui-même « kleinere Angaben. » P. 498. On peut voir à leur sujet l'*Archivio di letteratura biblica*, t. II, 1880, p. 321-323.

CHAPITRE XI

LA LOI MOSAÏQUE.

Les répétitions, que la critique rationaliste allègue contre la véracité du Pentateuque, elle les allègue aussi, au sujet de la loi, pour soutenir que cette loi n'est pas du temps de Moïse, mais d'époques diverses et plus récentes. Elle ne ménage guère plus d'ailleurs le fond que la forme. Sans doute, elle ne peut s'empêcher de rendre hommage à la supériorité de la législation mosaïque sur toutes les législations anciennes; elle reconnaît en particulier l'excellence des lois civiles contenues dans le Pentateuque :

A plusieurs égards, cette partie du code juif se distingue fort à son avantage des autres législations de l'antiquité dont nous avons connaissance. La base religieuse, sur laquelle elle s'édifie, lui donne à la fois une tendance plus salutaire et une sanction plus respectable. Elle accuse un soin particulier, et on ne peut plus digne d'éloges, pour les intérêts bien entendus de la société et des individus, et elle fait des efforts non méconnaissables pour réprimer la barbarie des mœurs et pour garantir les faibles contre les abus de la force [1]... [Ce] fut la loi la plus humaine et la plus juste qui eût été écrite jusque-là [2].

Malgré ces qualités, la législation hébraïque est loin cependant d'être parfaite aux yeux des incrédules; ils es-

1. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 119.
2. E. Renan, *Les origines de la Bible*, *la Loi*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er décembre 1886, p. 524.

saient d'y relever des défauts et même des erreurs que nous aurons à examiner, après avoir parlé des répétitions et des contradictions qu'ils prétendent y découvrir.

ARTICLE Ier

DES RÉPÉTITIONS DE LOIS.

La critique rationaliste attache beaucoup d'importance à la répétition de certaines prescriptions dans les derniers livres du Pentateuque.

Presque toutes les lois importantes reviennent trois fois : une première fois dans leur forme antique (Livre de l'Alliance ou Décalogue), puis dans la forme deutéronomique, puis dans la forme lévitique ou sacerdotale. Le Décalogue lui-même, qui avait été repris par le Deutéronome, fut repris deux ou trois fois par les remanieurs sacerdotaux [1].... Nous avons dans le ch. XXXIV de l'Exode un groupe de prescriptions diverses qui se trouvent déjà dans la collection des ch. XXI-XXIII... On ne conçoit pas aisément comment à si peu de distance non seulement les mêmes lois doivent être prescrites aux Israélites par ordre de Dieu mais de plus écrites par Moïse dans son ouvrage [2].

Nous pouvons faire remarquer d'abord que ces répétitions mêmes montrent clairement que le Pentateuque n'est pas passé par la main de rédacteurs et d'harmonistes, comme le prétendent les critiques, car ils auraient fondu ensemble les parties disparates et évité les redites. Il est vrai, d'ailleurs, que les répétitions existent, mais elles s'expliquent généralement sans difficulté. Pour s'en rendre compte en ce qui concerne les lois de l'Exode, il faut se rappeler seulement, ce que la critique oublie, qu'entre les chapitres XXI et XXXIV l'auteur sacré nous raconte un évé-

1. E. Renan, *Les Origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1876, p. 809.
2. Dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1873, t. V, p. 53.

nement grave, la violation, de la part du peuple, de l'alliance qu'il avait conclue avec Jéhovah. A peine Israël avait-il promis à Dieu fidélité qu'il se parjure en adorant une idole, le veau d'or. Dieu irrité veut détruire l'infidèle. Moïse demande grâce, il l'obtient, et alors l'alliance est renouvelée. L'historien suit donc simplement le cours des événements et les répétitions du récit ne sont, si on peut le dire, que le calque des faits, dont l'importance justifie les redites. L'Exode étant, comme le Lévitique et les Nombres, une sorte de journal, ainsi que nous l'avons vu [1], doit reproduire les faits semblables, qui se sont passés à quelque distance les uns des autres, comme le font nos propres journaux. Tout cela est naturel dans un écrit contemporain de cette nature, tandis que tout cela est inexplicable dans un ouvrage écrit plusieurs siècles après.

La plupart des répétitions se rencontrent d'ailleurs dans le Deutéronome, et là elles sont nécessaires, puisque ce livre est une récapitulation et un résumé des lois données auparavant par Moïse. Le libérateur d'Israël devait y reproduire toutes les prescriptions qu'il jugeait à propos de rappeler à la nouvelle génération de son peuple. Il devait de plus profiter de la circonstance pour introduire les changements et les modifications que la nouvelle situation des Hébreux ou d'autres raisons particulières pouvaient lui faire juger avantageuses, et c'est là ce qui nous explique ce qu'on a voulu présenter à tort comme des contradictions dans le code judaïque [2], comme l'œuvre de législateurs différents. A plus forte raison Moïse pouvait-il, dans le Deutéronome, s'exprimer d'une autre manière que dans les livres précédents. M. Reuss prétend que les deux passages du Pentateuque contenant le Décalogue [3] ne sont pas du

1. Voir plus haut, p. 19.
2. Voir plus haut, p. 134 et suiv.
3. Ex. xx et Deut. v.

même auteur, à cause de certaines variantes dans la rédaction (comme si le même auteur ne pouvait pas exprimer la même chose en termes un peu différents), mais surtout à cause de « la différence des raisons par lesquelles le commandement relatif au jour du repos est motivé dans l'un et dans l'autre texte. L'Exode fonde l'institution du sabbat sur l'histoire de la création, telle qu'elle est racontée dans le premier chapitre de la Genèse. Le Deutéronome au contraire l'explique comme devant conserver le souvenir de la servitude d'Égypte [1]. » L'un n'exclut point l'autre et Moïse pouvait très bien donner une raison vraie dans le premier cas et une autre raison vraie dans le second [2]. Il faut d'ailleurs remarquer que M. Reuss ne présente pas les faits d'une manière tout à fait exacte. Le Deutéronome fait allusion à la création du monde, quoique moins explicitement que l'Exode, en rappelant que le sabbat est le jour « du repos du Seigneur [3]. » S'il parle aussi de l'Égypte, c'est moins pour justifier par là l'institution du sabbat, qui devait être antérieure à la servitude d'Égypte [4], que pour expliquer une des prescriptions de la loi sabbatique, savoir celle qui rendait l'abstention des œuvres serviles obligatoire pour les esclaves comme pour les maîtres : « Afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi, et que tu te souviennes que tu as servi toi-même en Égypte [5]. » Les esclaves des Israélites doivent jouir du repos dont leurs maîtres avaient été privés en Égypte.

1. E. Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* t. I, p. 183.
2. Voir plus haut, p. 543.
3. Deut. v, 14.
4. La question si débattue de l'antiquité du sabbat est tranchée par les monuments assyriens, qui nous montrent que cette institution existait dans ce pays avant l'époque d'Abraham. Voir G. Smith, *Chaldæan Account of Genesis*, éd. Sayce, p. 89-90.
5. Deut. v, 14-15.

ARTICLE II

DES PRÉTENDUES CONTRADICTIONS DES LOIS MOSAIQUES

La critique négative fait aux lois du Pentateuque un reproche plus grave que celui de se répéter, c'est celui de se contredire. Écoutons M. Kuenen :

Il y a positivement des contradictions dans les lois qui sont renfermées dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Hâtons-nous de dire qu'elles ne sont pas toutes du même genre. Quelquefois elles ne sont qu'apparentes. Dans ce cas, elles disparaissent devant une exégèse attentive. Mais souvent aussi ces contradictions sont palpables. Après tout, apparentes ou réelles, ces contradictions sont on ne peut plus étonnantes dans une législation provenant d'un seul et même auteur. S'il s'en trouve néanmoins dans nos trois livres et de double espèce, c'est que la législation dite mosaïque est l'ouvrage de personnes et d'époques très différentes [1].

Remarquons tout d'abord, avant d'entrer dans le détail des contradictions alléguées, que le principe ainsi exposé et la conclusion qu'on en tire ne sont pas exacts. Y aurait-il de vraies contradictions dans la loi mosaïque, il n'en résulterait en aucune façon qu'elle n'est pas d'un seul et même auteur. Le même législateur peut abroger ce qu'il a déjà prescrit et porter une loi nouvelle différente ; ce n'est pas alors une véritable contradiction. Mais il peut se contredire formellement : c'est le lot de l'humanité[2] et l'histoire nous en fournit de nombreuses preuves. Que de contradictions ne rencontrons-nous pas, par exemple, dans

1. *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. I, p. 48-49.

2. « Inconsistencies cannot be true, dit Rasselas à Imlac qui lui communique les leçons de son expérience. — Imlac lui répond : Inconsistencies cannot both be right, but, imputed to man, they may both be true. Yet diversity is not inconsistency. » Johnson, *Rasselas*, ch. VIII, in-18, Paris, 1833, p. 32.

les lois édictées par les mêmes législateurs, pendant la Révolution française ?

Au moment même où la Convention proclamait la liberté de conscience et disait dans une déclaration du 16 mai 1793 : « La liberté des cultes est une des conditions nécessaires à une constitution républicaine[1], » elle portait contre la religion les décrets les plus tyranniques et les plus sanguinaires. Le Directoire, en 1798, professait aussi hautement les mêmes principes de liberté religieuse, et il interdisait la vente du poisson le vendredi pour empêcher les fidèles d'observer la loi de l'abstinence ; il imposait également le travail du dimanche et faisait condamner à des amendes des marchands qui avaient fermé leurs boutiques le premier dimanche de l'Avent, 2 décembre 1798[2]. La contradiction est flagrante ; il n'en est pas moins certain que les lois qui proclament d'une part la liberté des cultes et celles qui d'autre part la violent indignement sont des mêmes auteurs. Alors même qu'il y aurait donc dans le Pentateuque des prescriptions inconciliables, on n'aurait pas le droit de conclure de cela seul qu'elles sont d'époques différentes. Mais examinons maintenant s'il est vrai que ces contradictions existent. Voici celles que M. Kuenen croit découvrir :

Lois sur le rachat. Les premiers-nés des bêtes immondes doivent être rachetés, suivant l'Exode, par un agneau[3] ; suivant

1. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le* XVIIIe *siècle*, 3e éd., Paris, 1853-1857, t. VI, p. 295.

2. *Ibid.*, t. VII, p. 194-196. Le procès-verbal des débats et de la sentence portée contre les marchands coupables d'avoir observé le repos du dimanche et condamnés, quoiqu'ils alléguassent pour leur défense le décret en faveur de la liberté des cultes, ont été imprimés dans les *Annales de la religion*, sous ce titre : *Extrait de la séance du Tribunal de Police municipale du XIe arrondissement, tenue à Paris, rue Mignon, le 19 frimaire, an 7 de la République* (9 décembre 1798), t. IX, an VII, p. 448-461.

3. Ex. XIII, 13 ; XXXIV, 20.

les Nombres, par cinq sicles d'argent [1] ; suivant le Lévitique, par le prix auquel ils auront été estimés et une somme additionnelle équivalente à un cinquième de ce prix [2].

Il n'y a point de contradiction dans ces prescriptions diverses. L'Exode, dans le premier passage, nous parle seulement de l'âne, qui étant le plus commun des animaux impurs, est spécialement mentionné. M. Kuenen est obligé de l'avouer lui-même : « Il est du moins question de toute première portée des ânesses, » dit-il. Il n'est question que de cela. Dans le second passage de l'Exode, la même loi est répétée, mais avec cette explication, que l'on peut donner, au lieu d'un agneau en nature, sa valeur en argent. Le Lévitique nous dit d'une manière générale que tout animal impur pourra être racheté, moyennant le paiement de la valeur à laquelle on l'estimera, plus un cinquième : c'est la loi qu'on lit à la fin de l'Exode, exprimée en termes plus explicites, pour couper court à toute contestation. Quant à la fixation de cinq sicles pour le rachat des premiers-nés, que nous lisons dans les Nombres, c'est à tort que le professeur de Leyde l'applique aux animaux impurs ; le législateur, selon l'explication générale, règle dans cet endroit le rachat des enfants, qui sont rachetés au bout d'un mois, tandis que les animaux le sont au bout de huit jours [3]. Il n'y a donc aucune contradiction, puisqu'il s'agit de choses différentes.

Lois sur l'esclavage des Hébreux. L'Exode veut que la manumission de l'esclave hébreu ait lieu après qu'il aura servi pendant six ans [4]. Dans le Lévitique, la règle est que l'esclave ne devient libre que l'année du jubilé [5].

1. Num. XVIII, 15-16.
2. Lév. XXVII, 27. — Kuenen, *loc. cit.*, p. 49.
3. F. Keil, *The Pentateuch*, trad. angl., t. III, p. 117 ; Calmet, *Nombres*, 1779, p. 181.
4. Ex. XXI, 1-6.
5. Lev. XXV, 39-43; Kuenen, *loc. cit.*, p. 50.

M. Kuenen arrange le texte du Lévitique à sa façon pour le mettre en contradiction avec celui de l'Exode. Le Lévitique ne dit point que l'esclave *ne* deviendra libre *que* dans l'année du jubilé ; il dit seulement, en s'occupant des conséquences de l'année jubilaire, que l'esclave deviendra libre cette année-là, alors même qu'il n'aurait pas achevé les six ans fixés dans l'Exode [1].

Lois sur le temps de service des Lévites. Ici la contradiction se trouve dans un seul et même livre. Dans un chapitre du livre des Nombres, le temps de service commence pour les lévites à leur trentième année; dans l'autre, déjà à leur vingt-cinquième [2].

Voici la réponse faite depuis longtemps par dom Calmet à cette difficulté :

Moïse parle ici [dans le premier passage] des Lévites qui étaient employés à porter les vaisseaux du Tabernacle dans les marches ; ce qui demandait beaucoup de force et de maturité ; au lieu que dans le [second passage], il parle des devoirs des Lévites en général, et des services qu'ils pouvaient rendre dans le parvis aux prêtres et aux autres lévites plus anciens. Il dit qu'ils pourront servir dès l'âge de vingt-cinq ans à ces moindres emplois ; mais il ne les oblige à porter les fardeaux dans les décampements que depuis l'âge de trente ans [3].

ARTICLE III

PRESCRIPTIONS LÉGALES RELATIVES AUX ALIMENTS

§ I. — RAISONS DE LA DISTINCTION DES ANIMAUX PURS ET IMPURS.

Les prescriptions de Moïse concernant les animaux dont il était permis ou interdit de manger la chair, ont été l'objet

1. Voir Keil, *Pentateuch*, t. II, p. 464-465.
2. Num. IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47 ; VIII, 24 ; Kuenen, *loc. cit.*, p. 51.
3. *Nombres*, p. 29 ; cf. Keil, *Pentateuch*, t. III, p. 49. — M. Kuenen veut voir aussi des contradictions dans les lois sur les autels et les fêtes ; nous avons déjà répondu a ces objections, p. 134 et suiv.

de nombreuses railleries et d'attaques de tout genre. On a jugé que la distinction des animaux purs et impurs était sans fondement ou bien on a prétendu qu'elle était fondée sur des idées fausses et des erreurs provenant de l'ignorance de l'histoire naturelle. Comment Dieu a-t-il pu défendre, a-t-on demandé, de manger les poissons sans écailles, le hérisson, le hibou, le lièvre? — C'est parce qu'il a eu de justes raisons de le faire. Sans recourir aux considérations morales d'un ordre supérieur, qu'on a quelquefois invoquées pour justifier les règles établies par Moïse, qu'il nous suffise d'observer ici que ces règles s'expliquent par les circonstances locales et que l'intérêt de l'hygiène publique les rendait nécessaires. C'est ce que constatent les hommes les plus compétents. Après avoir loué l'utilité de l'institution du sabbat au point de vue de la société, M. le Dr Noel Guéneau de Mussy s'exprime de la sorte, au sujet des ordonnances relatives à l'alimentation:

Moïse ne s'est pas contenté de jeter les bases de l'hygiène sociale; il est entré dans des détails plus intimes qui nous font admirer la sagacité de ses observations et la sagesse de ses préceptes. Pour l'alimentation, il indique avec soin les animaux dont il sera permis de faire usage. Cette idée des maladies parasitaires et infectieuses, qui a conquis une si grande place dans la pathologie moderne, paraît l'avoir vivement préoccupé ; on peut dire qu'elle domine toutes ses prescriptions hygiéniques. Il exclut du régime hébraïque les animaux qui sont particulièrement envahis par des parasites, et spécialement le porc. Le lièvre et le lapin seraient passibles du même reproche, d'après le Dr Leven; ils sont interdits. C'est dans le sang que circulent les germes ou les spores d'un grand nombre de maladies infectieuses; les animaux doivent être saignés avant d'être apprêtés pour servir à l'alimentation. La graisse est un aliment peu digestible, qui répugne à beaucoup d'estomacs ; il est ordonné de brûler sur l'autel des holocaustes la graisse qui, dans les victimes destinées à la nourriture des lévites, entoure les organes

abdominaux; et justement cette graisse enveloppe des ganglions lymphatiques qui sont souvent dépositaires de germes parasitaires. Sous le climat brûlant de la Syrie, la chair subit une décomposition rapide; il est défendu d'en manger pendant plus de deux jours après que l'animal a été sacrifié [1].

La science médicale justifie donc les prescriptions mosaïques relatives à l'alimentation des Israélites. L'expérience avait appris aux Orientaux observateurs que certaines viandes étaient nuisibles ou dangereuses dans leur climat. Ce qu'avait ordonné Moïse était si sage que Mahomet n'hésita pas à se l'approprier en grande partie dans le Koran et, aujourd'hui encore, les voyageurs qui ont visité la Palestine recommandent à ceux qui s'y rendent après eux de s'abstenir de la chair des animaux prohibés par le code hébraïque :

La purification personnelle, la fréquence des ablutions, l'abstinence... de certaines viandes, érigées en principes religieux, sont des règles hygiéniques dont la valeur est incontestable... La chaleur est le premier ennemi que l'Européen ait à redouter en Orient... L'alimentation ne demande pas des précautions moins grandes. C'est pour n'avoir rien voulu changer à leurs habitudes européennes, pour n'avoir pas voulu renoncer à l'usage des viandes fortes et des graisses,... que tant d'Européens succombent en Afrique et dans les Indes. Boire du vin pur, manger des viandes fortes avant que les chaleurs de la journée soient passées, c'est s'exposer à rester tout le jour dans un état d'apathie, de torpeur, de dyspepsie et de congestion, qui amènera les accidents les plus graves, s'il se prolonge... Quant aux aliments gras, quant à la viande de porc,... nous croyons qu'il faut positivement y renoncer dans les pays chauds [2].

Quoique la circoncision fût le signe de l'alliance entre Dieu et son peuple et eût été élevée par là même à la hau-

1. *Étude sur l'hygiène de Moïse*, in-8°, Paris, 1885, p. 8-9.

2. Dr E. Isambert, *Itinéraire de l'Orient*, t. III, *Syrie, Palestine*, éd. Chauvet, Paris, 1882, p. XXX-XXXI.

teur d'un rite religieux et sacré, elle semble avoir eu en même temps une vertu hygiénique, qui a pu être la raison du choix de cette marque extérieure de l'union d'Israël avec Jéhovah [1]. C'est le sentiment très exprès de divers médecins qui ont étudié la question *ex professo* :

Les avantages physiques de cette pratique [la circoncision] sont trop incontestables pour ne pas croire que le législateur des Hébreux n'ait pas eu en vue cette raison... A mon avis, la raison de la circoncision a pu être tout à la fois hygiénique et morale [2]... Chez des peuples trop enclins à négliger les soins hygiéniques les plus élémentaires, cette pratique était presque indispensable au maintien de la santé [3].

§ II. — LE LIÈVRE DANS LA LOI MOSAIQUE.

Parmi les animaux dont l'usage comme aliment est interdit aux Israélites, on remarque le lièvre, qui est prohibé comme n'ayant point l'ongle divisé et qui est considéré comme un ruminant [4]. En cela, ajoute-t-on, Moïse s'est trompé, car le lièvre n'est pas un ruminant, mais un rongeur [5]. Comment expliquer le langage de Moïse ? Le voici :

1. Cf. sur la circoncision, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e éd., t. I, p. 475-480.

2. Dr F. Castellain, *La circoncision est-elle utile?* in-8°, Paris (1882), p. 15. C'est aussi l'avis du Dr Vanier (du Havre), *Cause morale de la circoncision des Israélites*, in-8°, Paris, 1847, p. 16-21. Cf. L. Marchant, *De la circoncision au point de vue historique, hygiénique*, etc., in-4°, Montpellier, 1855, p. 11-19; Dr H. Vigouroux, *La circoncision*, dans le *Journal d'hygiène*, année 1885, t. X, p. 424.

3. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 1re série, t. XVII, 1875, p. 324.

4. Lév. XI, 5; Deut. XIV, 7.

5. « Quelques auteurs ont assuré que les lièvres ruminent; cependant je ne crois pas cette opinion fondée, puisqu'ils n'ont qu'un estomac, et que la conformation des estomacs et des autres intestins est toute différente dans les animaux ruminants. » Buffon, *Œuvres*, éd. Ledoux, t. IV, 1845, p. 103. — « On a parfois indiqué le lièvre comme un animal ruminant; cette erreur... ne peut provenir

L'anatomie nous apprend à la vérité que, dans le squelette du lièvre, les doigts ne sont pas soudés; mais à considérer l'apparence extérieure du pied, revêtu de ses muscles, de sa peau et de son poil, nous voyons les quatre doigts dont il se compose se confondre sous un pelage d'où les quatre ongles sortent à peine. L'expression de Moïse est conforme à cet aspect et par là beaucoup plus intelligible à ses lecteurs que celle qui décrirait la structure révélée par la dissection. Il en est à peu près de même au sujet de la rumination. Le mode particulier de digestion qu'on désigne aujourd'hui par ce terme n'est pas scientifiquement connu depuis longtemps; mais ce qui a toujours sauté aux yeux, c'est ce jeu des mâchoires et de toute la bouche qu'on observe chez les ruminants, quand ils remâchent leur nourriture. Or, sans la remâcher, le lièvre mâchonne [1]; c'est en ce sens qu'il est qualifié de ruminant, non dans le sens physiologique d'animal à quatre estomacs. Si cette qualification implique une erreur, c'est au point de vue de la langue scientifique actuelle, mais ce point de vue était fort étranger aux préoccupations de Moïse et de son peuple. Il s'agissait pour Moïse et pour Dieu de former ce peuple à l'école de la mortification et de l'obéissance, de lui prescrire à cet effet certaines règles d'abstinence [2]. Ce n'est pas un estomac simple ou quadruple, un pied fendu ou non fendu, qui rend un animal impur et prohibe l'usage de sa chair. C'est la seule volonté de Dieu, qui trace

que des mouvements que cet animal exécute des lèvres et du nez, comme s'il mâchait toujours. » Ad. Focillon, *Dictionnaire des sciences*, 1869, p. 1538.

1. « Les molaires [des léporides], d'ordinaire au nombre de cinq paires à chaque mâchoire, sont placées sur la mâchoire inférieure, plus en dedans que sur la mâchoire supérieure, de telle sorte que pendant l'acte de la mastication, la mâchoire inférieure doit exécuter aussi, comme chez les ruminants, des mouvements de latéralité. » C. Claus, *Traité de zoologie conforme à l'état présent de la science*, trad. Moquin-Tandon, in-8°, Paris, 1878, p. 1062.

2. « En ordonnant à son peuple l'abstinence de certains aliments, Dieu n'a pas voulu lui imposer seulement un précepte de mortification et de pénitence, mais encore le préserver d'entraînements funestes à la santé corporelle. »

une ligne de démarcation entre les viandes permises et les viandes défendues, et pour la rendre claire à tous les yeux, Dieu fait reposer la distinction sur des signes extérieurs et facilement observables : le pied fendu, le mouvement des mâchoires; peu importe que la division ainsi établie concorde plus ou moins exactement avec les groupes zoologiques de Cuvier ou de Blainville [1].

Encore aujourd'hui en Orient, le lièvre n'est guère estimé. Les Égyptiens et les Arabes, au rapport d'Hasselquist, laissent en paix ces animaux, si persécutés en d'autres pays [2]. Moïse défendit formellement aux Hébreux de manger cette nourriture peu recherchée et peu saine dans les pays chauds et il donna la raison de sa défense en décrivant le lièvre d'après ses apparences extérieures.

Ainsi toutes les objections qu'on soulève contre la loi mosaïque sont sans fondement et, par l'insignifiance même de la plupart des difficultés, on peut juger de l'excellence d'une législation contre laquelle la critique la plus subtile et la plus minutieuse n'a rien de plus sérieux à relever, depuis tant de siècles qu'elle est en butte aux attaques de tous les ennemis de la révélation. Aussi tous les hommes judicieux et sans préjugés se sont-ils plu à rendre hommage à la sagesse des prescriptions et à l'excellence

1. P. de Foville, *La Bible et la science*, 1883, p. 33-34.

2. « Nous rencontrâmes dans un bois [d'acacias nains près du Caire] des lièvres en telle quantité que, sans chien et sans leur faire une chasse régulière, nous en tuâmes plusieurs qui sautaient près de nous... Les paysans arabes et égyptiens sont les seuls qui ne troublent point ces pauvres animaux, si persécutés dans le reste du monde... [Peu] avant ce temps, on savait à peine au Caire que le lièvre existait en Égypte. Les Européens du moins l'ignoraient et les habitants du Caire, qui n'aiment point cette viande, ne s'en préoccupaient point. » Frd. Hasselquist, *Reise nach Palästina*, in-8°, Rostock, 1762, p. 107. La traduction française, *Voyages dans le Levant*, 2 in-12, Paris, 1769, est pleine de contre-sens, en particulier dans cet endroit, t. I, p. 133.

des commandements contenus dans le Pentateuque. Moïse avait donc bien le droit de dire à son peuple : « Écoute, Israël ! toutes les nations diront, en entendant ces ordonnances : Ce peuple est le seul qui soit sage et intelligent... Y a-t-il un peuple aussi grand qui ait des lois et des statuts aussi justes que ceux que je te propose aujourd'hui[1] ? »

1. Deut. IV, 1, 6, 8.

FIN DU TOME TROISIÈME

ERRATUM :

Page 120, ligne 4. Au lieu de *'ant*, lire *'anôki*.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME TROISIÈME

SECONDE PARTIE

RÉFUTATION DES OBJECTIONS CONTRE LA BIBLE

Livre premier. — Le Pentateuque.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.

*NOTA. — Une partie des caractères orientaux employés dans cet ouvrage provient de l'*Imprimerie Nationale.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, 18, rue Saint-Fuscien

